◎当代法国思想文化译丛◎



〔法〕莫里斯·梅洛-庞蒂／著

知觉现象学

PHÉNOMÉNOLOGIE
DE LA
PERCEPTION



商务印书馆

当代法国思想文化译丛

知觉现象学

〔法〕莫里斯·梅洛-庞蒂 著
姜志辉 译

商　务　印　书　馆
2001年·北京

图书在版编目(CIP)数据

知觉现象学/(法)梅洛-庞蒂著;姜志辉译. -北京:商务印书馆,2001
(当代法国思想文化译丛)
ISBN 7-100-03226-1

Ⅰ.知… Ⅱ.①庞…②姜 Ⅲ.现象学-研究 Ⅳ.B089

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 55921 号

ZHĪ JUÉ XIÀNXIÀNG XUÉ
知觉现象学
〔法〕莫里斯·梅洛-庞蒂 著
姜志辉 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
民族印刷厂印刷
ISBN 7-100-03226-1/B·485

2001年2月第1版　开本 850×1168 1/32
2001年2月北京第1次印刷　印张 18⅜
印数 5 000册

定价: 28.00元

MAURICE MERLEAU - PONTY

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA PERCEPTION

Édition Gallimard 1945

法国伽黎玛出版社 1945 年版，1992 年重印本

本书出版得到法国外交部的资助

Ourage publié avec le concours du ministère Français des Affaires Etrangères

出版说明

法国思想文化对世界影响极大，笛卡尔的理性主义、孟德斯鸠法的思想、卢梭的政治理论是建构西方现代思想、政治文化的重要支柱；福科、德里达、德勒兹等人的学说为后现代思想、政治文化奠定了基础。其变古之道，使人心、社会划然一新。我馆引进西学，开启民智，向来重视移译法国思想文化著作。1906年出版严复译孟德斯鸠《法意》开风气之先，1918年编印《尚志学会丛书》多有辑录。其后新作迭出，百年所译，蔚为大观，对中国思想文化的建设裨益良多。我馆过去所译法国著作以古典为重，多以单行本印行。为便于学术界全面了解法国思想文化，现编纂这套《当代法国思想文化译丛》，系统移译当代法国思想家的主要著作。立场观点，不囿于一派，但凡有助于思想文化建设的著作，无论是现代性的，还是后现代性的，都予列选；学科领域，不限一门，诸如哲学、政治学、史学、宗教学、社会学、人类学，兼收并蓄。希望学术界鼎力襄助，以使本套丛书日臻完善。

商务印书馆编辑部

2000年12月

目　　录

前言 ………………………………………………………………… 1

引论　传统的偏见和重返现象

第一章　“感觉” ………………………………………………… 23
作为印象。作为性质。作为刺激的直接结果。
什么是感知。
第二章　“联想”和“回忆的投射” ………………………… 35
如果我有感觉，那么一切体验都是感觉。场的
分隔。没有“联想力”。没有“回忆的投射”。经
验主义和反省。
第三章　“注意”和“判断” ………………………………… 51
注意和关于自在世界的偏见。判断和反省分
析。反省分析和现象学反省。“动机”。
第四章　现象场 ……………………………………………… 81
现象场和科学。现象和“意识事实”。现象场和
先验哲学。

第一部分　身体

体验和客观思维。身体的问题。

第一章 作为物体的身体和机械生理学 ………………………… 106

神经生理学本身已经超越了因果思维。幻肢现象:生理学解释和心理学解释都是不充分的。在“心理现象”和“生理现象”之间的存在。幻肢的模棱两可。“器质性压抑”和作为天生复合体的身体。

第二章 身体的体验和传统心理学 ……………………………… 126

身体本身的“不变性”。“双重感觉”。作为感情物体的身体。“运动感觉”。心理学必需重返现象。

第三章 身体本身的空间性和运动机能 ………………………… 135

位置的空间性和方位的空间性:身体图式。盖尔布和戈尔德斯坦根据施奈德的病例对运动机能的分析。“具体运动”。朝着可能事物的定向,“抽象运动”。运动计划和运动意向性。“投射功能”。不可能用因果解释来理解这些现象,不可能用反省分析并把这些现象联系于视觉缺陷和联系于象征功能。“象征功能”的存在基础和疾病的结构。“知觉障碍”和“智力障碍”的存在分析。“意向弧”。身体的意向性。身体不在空间里,而是居住在空间里。作为一种新意义的运动获得的习惯。

第四章 身体本身的综合 ……………………………………… 196

空间性和身体性。身体的统一性和艺术作品的统一性。作为一个世界的获得的知觉习惯。

第五章 作为有性别的身体 …… 204

性欲不是“表象”和反射的混合，而是一种意向性。在性的情境中的存在。精神分析。存在的精神分析不是重返“唯灵论”。在何种意义上性欲表示存在：在实现性欲的时候。性“剧”不能归结为形而上学“剧”，但性欲是形而上学的。性欲不能被“超越”。关于辩证唯物主义的存在解释的说明。

第六章 作为表达和言语的身体 …… 228

失语症理论中的经验主义和理智主义都是不充分的。语言有一种意义。语言不必以思维为前提，但实现思维。在词语中的思维。思维是表达。动作的理解。语言动作。没有自然符号，也没有纯粹的约定符号。语言中的超验性。现代失语症理论的证明。在语言和世界中的表达奇迹。身体和笛卡尔主义分析。

第二部分 被感知的世界

身体的理论已经是一种知觉的理论。

第一章 感知 …… 266

知觉的主体为何物？感知和行为的关系：作为一种存在方式的具体化的性质，作为共存的感知。附着于感性事物的意识。“感官”的普遍性和特殊性。感官是“场”。感官的多样性。理智主义何以超越感官的多样性，何以反对经验主

义。反省分析为什么是抽象的。每一种感官都有自己的“世界”。感官的联系。在感官“之前”的感知。联觉。作为在双眼视觉中的单眼映象的有区别的和难以分辨的感官。通过身体的感官的统一性。作为世界的一般象征的身体。人是一个共通的感觉体。知觉综合是时间的。反省就是重新发现非反省。

第二章 空间 ………………………………………… 310

空间是一种认识“形式”吗?

A) 上和下。方向不是和“内容”一起产生的。更不是由精神活动构成的。空间平面,固定点和存在空间。存在仅仅由于它的方向才具有意义。

B) 深度。深度和宽度。所谓的深度标志是动机。视大小的分析。错觉不是结构,被感知物体的方向是引起的。深度和“转变综合”。深度是我和物体的一种关系。高度和宽度也是如此。

C) 运动。运动思维破坏了运动。心理学家对运动的描述。但描述表示什么意思?在主题化之前的运动现象或运动。运动和运动物体。运动的“相对性”。

D) 主观空间。空间性体验表示我们在世界的固定。黑夜的空间性。性的空间。神话的空间。主观空间。这些空间是否必

须以几何空间为前提？应该把这些空间当作是最初的。然而，它们是根据一种自然空间构成的。意识的模棱两可。

第三章 物体和自然世界 …… 379

A) 知觉的恒常性。形状和大小恒常性。颜色恒常性：颜色和亮度的“呈现方式”。声音、温度和重量恒常性。触觉体验的恒常性和运动。

B) 物体或实在事物。作为知觉标准的物体。物体的存在统一性。物体不一定是对象。作为所有材料之间的同一性、作为材料及其意义的同一性的实在事物。“在”人“之前”的物体。物体在人类学断言之外，因为我在世界上存在。

C) 自然世界。作为形式的世界。作为风格。作为个体。世界显示出轮廓，但不是由知性综合规定的。转变综合。世界的实在性和未完成：世界是开放的。作为时间核心的世界。

D) 由幻觉的分析提出的反证。在客观思维看来，幻觉是不可理解的。再论幻觉现象。幻觉的物体和被感知的物体。两者都来自比认识更深刻的一种功能。“最初信念”。

第四章 他人和人的世界 …… 436

自然时间和历史时间的交织。个人行为是如何沉淀下来的？为什么他人是可能的？知觉意识的发现使共存成为可能。在自然世界中的心理物理主体和在文化世界中的人的共存。但是，有自由和诸我的共存吗？唯我论的永恒真理。但这种真理不能放在“上帝中”。但是，孤独和联系是同一个现象的两个面。绝对的主体和介入的主体，以及出生。悬置的、但没有中断的联系。不是作为物体，而是作为我的存在维度的社会。在外面和在里面的社会事件。超验性的问题。真正的先验是超验性的起源。

第三部分　自为的存在和在世界上的存在

第一章　我思 …… 463

无止境的我思解释。结论：有限性和他人的不可能性。重返我思。我思和知觉。我思和感情意向性。虚假的或错觉的感情。作为介入的感情。我知道我在思，因为首先我在思。我思和概念：几何学概念和知觉意识。概念和言语，在表达中被表达的东西。无时间性是经验。作为知觉的明证是一个事实。必然的明证和历史的明证。反驳心理主义和怀疑主义。从属的和不可拒绝的主体。沉默的我思和说话的我思。意识不构成语言，而接受语言。作为世界计划的主体。场，时间性，生命联系。

第二章 时间性 …… 513

在事物中没有时间。在“意识状态”中也没有时间。时间的理想性？时间是一种存在关系。“呈现场”，过去和将来界域。作用的意向性。作为主体的时间和作为时间的主体。有构成能力的时间和永恒。最后的意识是在世界上呈现。时间性是自己对自己的感情。被动性和主动性。作为意义场所的世界。在世界上呈现。

第三章 自由 …… 543

全或无的自由。所以没有行为，没有选择和没有“创造”。谁把意义给予运动物体？感性世界的不言明的价值提高。在世界上存在的沉淀。历史处境的价值提高：在阶级意识之前的阶级。精神计划和存在计划。自为和他为。主体间性。在历史中，有意义。自我及其普遍性的光环。绝对流动本身来说是一种意识。我不是从虚无选择自己。有条件的自由。自在和自为在呈现中的暂时综合。我的意义在我之外。

译后记 …… 572

引用著作 …… 576

主要译名对照 …… 585

前　　言

什么是现象学？在胡塞尔的最初著作出版后的半个世纪，还要提出这个问题，似乎是离奇的。然而，这个问题远没有解决。现象学是关于本质的研究，在现象学看来，一切问题都在于确定本质：比如，知觉的本质，意识的本质。但现象学也是一种将本质重新放回存在，不认为人们仅根据"人为性"就能理解人和世界的哲学。它是一种先验的哲学，它悬置自然态度的肯定，以便能理解它们，但它也是这样一种哲学：在它看来，在进行反省之前，世界作为一种不可剥夺的呈现始终"已经存在"，所有的反省努力都在于重新找回这种与世界自然的联系，以便最后给予世界一个哲学地位。这就是能作为"精确科学"的一种哲学的目的，但也是关于"主观的"空间、时间和世界的一种解释。它试图直接描述我们的体验之所是，不考虑体验的心理起源，不考虑学者、历史学家和社会学家可能给出的关于体验的因果解释，然而，胡塞尔在他的晚期著作中提到了一种"发生现象学"①，乃至一种"构造现象学"②。人们是否想消除这些矛盾，区分胡塞尔的现象学和海德格尔的现象学呢？但是，整部《存在与时间》没有越出胡塞尔的范围，归根结底，仅仅

---

① 参见《笛卡尔的沉思》，120页及以下。

② 参见《笛卡尔的第六沉思》，由欧根·芬克编撰，未出版，由G.贝尔热提供给我们。

II 是对"natürlichen Weltbegriff"(自然的世界概念)和"Lebenwelt"(生活世界)的一种解释,这些概念是胡塞尔在晚年给予现象学的第一主题,致使矛盾重新出现在胡塞尔自己的哲学中。心急的读者将不打算为一种说了一切的学说划定界限,并且问道,一种不能被确定的哲学是否值得人们去探讨它,它是否只是一种神话和一种时髦。

事情即便如此,也还有待于理解这种神话的魅力和这种时髦的起源,严肃的哲学家把这种情况解释为现象学可以作为方式或作为样式来运用和认识,它在成为一种完整的哲学信仰之前已经作为一种运动存在。现象学已经发展了很长时间,其信徒在黑格尔和克尔恺郭尔的著作中,当然也在马克思、尼采和弗洛伊德的著作中,到处都重新找到了现象学。对著作的哲学注释不会产生任何东西:我们在著作中只能找到我们放入其中的东西,如果历史要求我们作解释,那是哲学史使然。正是在我们自己身上,我们发现了现象学的统一性和它的真正含义。问题不在于注重引文,而在于为我们确定和具体表述这种现象学,以使我们的许多同时代人在阅读胡塞尔或海德格尔著作的时候,较少地有以为遇到了一种新哲学的感觉,较多地有认出他们所期待的东西的感觉。现象学只能被一种现象学方法理解。因此,让我们尝试毫无拘束地以著名的现象学诸主题在生活中自发联系方式来建立它们之间的联系。届时,我们也许会理解为什么长期以来现象学仍处初始阶段、困难重重和一厢情愿之中。

*

问题在于描述,而不在于解释和分析。胡塞尔给初生的现象学下的第一道命令——使之成为一门"描述心理学"或重返"事物

本身”,首先遭到了科学的谴责。我不是决定我的身体或决定我的“心理”的多种因果关系的结果或交织,我不能把自己设想为世界的一部分,设想为生物学、心理学和社会学的单纯对象,也不能不面对科学世界。我所知道的,也是通过科学所知道的关于世界的一切,是根据我对世界的看法或体验才被我了解的,如果没有体验,科学符号就无任何意义。整个科学世界是在主观世界之上构成的,如果我们想严格地思考科学本身,准确地评价科学的含义和 III 意义,那么我们应该首先唤起对世界的这种体验,而科学则是这种体验的间接表达。出于科学是对世界的一种规定或解释这个简单的理由,科学与被感知的世界过去没有,将来也决不会有同样的存在意义。我不是带着动物学、社会解剖学或归纳心理学从这些自然和历史产物中辨认出的所有特征的一个“生物”,乃至一个“人”或“一个意识”,——我是绝对的起源,我的存在不是来自我的既往史、我的物理的和社会的周围事物和人物,我的存在走向它们和支撑它们,因为是我这种使我重新采用的传统或这种与我的距离不复存在的界域为我存在(因而在“存在”一词能为我有的唯一意义上,为我存在),因为如果我不在那里注视这种距离,那么这种距离就不能作为一种性质属于该界域。按照科学的观点,我是世界的一个因素,但科学的观点始终是幼稚的和伪善的,因为科学的观点暗指另一种观点,意识的观点,但却没有提到它,意识的观点认为,一个世界首先在我周围展现和开始为我存在。重返事物身,就是重返认识始终在谈论的在认识之前的这个世界,关于世界的一切科学规定都是抽象的、符号的、相互依存的,就像地理学关于我们已经先知道什么是树林、草原或小河的景象的规定。

这种活动完全不同于唯心主义的重返意识,纯描述的要求是

既不采用分析的方法，也不采用科学解释的方法。笛卡尔，特别是康德，解开了主体或意识，使人看到如果我首先在理解物体的行为中没有体验到自己存在，那么我就不可能把物体理解为是存在的。他们揭示了意识，作为缺少它一切都不可能存在的条件的我为我的绝对确实性，作为被联系者的基础的联系行为。也许，联系行为如果没有它所联系的世界的景象，就什么也不是。在康德那里，意识的统一性正好与世界的统一性是同时的，而在笛卡尔那里，全面IV的怀疑并不会使我们失去什么东西，因为整个世界，至少作为我们的体验，可重返我思(Cogito)，因我思而变得确实，仅带有“……的思想”格式。但是，主体和世界的关系不完全是双边的：如果它们的关系是双边的，那么在笛卡尔那里，世界的确实性一下子可以用我思的确实性给出，康德就不会谈论“哥白尼变革”。通过我们对世界的体验，反省的分析追溯主体，如同追溯有别于我们关于世界的体验的一种可能性条件，并使人看到一般的综合，因为没有这种综合，就不可能有世界。在这种情况下，反省的分析不再与我们的体验一致，它用重建代替阐述。人们因此能理解胡塞尔指责康德主张一种“灵魂机能的心理主义”[①]，能理解胡塞尔把将世界建立在主体的综合活动基础上的一种思维活动的分析，和处于客体中和阐明客体的最初统一性但不产生客体的“思维对象的反省”对立起来。

在我能对世界作任何分析之前，世界已经存在，从联系诸感觉和客体的透视外观的一系列综合中得出世界，看来是人为的，因为各种综合正好是分析的产物，不可能在分析之前实现。反省分析

① 《逻辑研究》，纯粹逻辑引论，93页。

认为能以反方向沿着预先构成的道路走,并在圣奥古斯丁所说的“内在的人”中重新获得始终属于他的一种构成能力。这样,在哲学和时间之内,反省已被带走,重新回到无懈可击的主体性之中。但这是一种幼稚的看法,可以说是一种使意识失去它自己的起源的不完全反省。我开始进行反省,我的反省是对非反省的反省,一旦我的反省表现为一种真正的创造,表现为意识结构的一种变化,它就不可能不知道自己是作为事件,它的任务是在自己的活动中认识到呈现给主体的世界,因为主体是呈现给主体本身的。应该描述实在事物,而不是构造或构成实在事物。这意味着我不能把知觉与属于判断、行为或断言范畴的综合等同起来。每时每刻,我的知觉场都充满了映象、嘈杂声、转瞬即逝的触觉印象,以至我不能确切地把它们与被感知的背景联系起来,但我一上来就能把它们放入世界,决不会将它们与我的幻想混淆在一起。每时每刻,我也围绕着这些东西进行幻想,我想像其此时的呈现与背景不相容的事物和人物,然而,它们不介入世界,它们在世界的前面,在想像的舞台中。如果我的知觉的实在性仅仅建立在“表象”之间的内在一致性的基础上,那么我的知觉的实在性就可能是游移不定的,以我的可能猜想为转移,我必须每时每刻摆脱错觉的综合,把开始时我加以排斥的离奇现象归入实在事物。事情并非如此。实在事物是一种坚固的结构,它不期待我们的判断来归并最出人意外的现象和抛弃我们的极真实的想像。知觉不是关于世界的科学,甚至不是一种行为,不是有意识采取的立场,知觉是一切行为得以展开的基础,是行为的前提。世界不是我掌握其构成规律的客体,世界是自然环境,我的一切想像和我的一切鲜明知觉的场。真理不仅

仅“寓于内在的人”[1],更确切地说,没有内在的人,人在世界上存在,人只有在世界中才能认识自己。当我根据常识的独断论或科学的独断论重返自我时,我找到的不是内在真理的源头,而是投身于世界的一个主体。

*

我们由此可以看到著名的现象学还原的真正意义。也许,没有胡塞尔花费许多时间来理解自己的问题,——也没有需经常重新考虑的问题,因为“还原的问题”在未出版的著作中占据着一个重要地位。在很长时间里,直到最近的一些著作中,还原被表述为重返先验意识,世界就在先验意识面前展现在一种绝对的透明中,并通过哲学家有责任根据其结果来重建的一系列统觉贯穿地获得生气。这样,我的红色感觉被认为是某种被感知的红色的表现,被感知的红色则被认为是一个红色表面的表现,红色表面则被认为VI是一张红色纸片的表现,最后,红色纸片则被认为是一件红色物体,即这本书的表现或外观。因此,能定义意识的是:能表示一种高级现象的某种物质(hylè)的理解,Sinn-gebung(意义给与),以及意义的主动作用,世界不是别的什么,只能是“意义世界”,在先验唯心主义的意义上,现象学还原可能是唯心主义的,先验唯心主义把世界当作在保尔和皮埃尔之间的共有价值的一种统一性,他们的观点可以在这种统一性中相互印证,这种统一性能使“皮埃尔的意识”和“保尔的意识”建立联系,因为“通过皮埃尔”的关于世界的知觉不是皮埃尔的行为,“通过保尔”的关于世界的知觉也不是保

---

① In te redi; in interiore homine habitat vertas(回到你之中;真理寓于内在的人)。——圣奥古斯丁。

尔的行为，但是，在他们每一个人身上，其联系不成问题的前个人意识行为是意识、意义或真理的定义本身所要求的。因为我是意识，也就是因为某物有一种为我的意义，所以我不在那里也不在这里，我不是皮埃尔也不是保尔，我不能在任何方面有别于“另一个”意识，因为我们都是在世界上的直接存在，因为这个世界作为真理的体系，通过唯一的定义而存在。彻底的先验唯心主义去掉了世界的不透明性和超验性。世界就是我们想像中的世界，这不是因为我们是人或经验主体，而是因为我们都是一个唯一的理性，因为我们分享“大一”(Un)，而不是分割它。反省分析无视他人的问题和世界的问题，因为这种分析要用意识的初露显示在我身上的直接到达普遍真理的能力，因为他人也没有亲在(eccéi té)、没有地位、没有身体，他人(Alter)和自我(Ego)是真实世界中的一个唯一者，精神的联系。理解为什么我(Je)能思考他人(Autrui)是没有困难的，因为我，因而也是他人，不介人现象的结构中，与其说我和他人存在，还不如说我和他人有价值。在这些面孔或这些举止后面，在不能被认识的我看来，无任何隐藏的东西，无任何景象，只有仅通过光线才存在的影子。相反，在胡塞尔看来，人们都知道有一个他人的问题，以及他人的自我是一个悖论。如果在他人的为我存在之外，他人真正地自为存在，如果我们都是为他人存在，而不是为上帝存在，那么我们应该面对面地呈现，他人应该有一个外表，我应该有一个外表，除了自为(Pour Soi)的看法——我对我的看法和他人对他自己的看法，还有他为(Pour Autrui)的看法——我对他人(Autrui)的看法和他人(Autrui)对我的看法。当然，在我们每一个人身上，这两种看法不可能简单地重合，因为他人看到的可能不是我，我看到的可能不是他。我应该是我的外表，他人的身体应该

VII

是他自己。自我(Ego)和他人(Alter)的这个悖论和辩证法之所以成为可能,只是因为自我和他人的自我是由其处境规定的,不能摆脱任何内在性,也就是因为哲学不是靠重返自来完成的,因为我通过反省不仅发现了我对我自己的呈现,而且也发现一个"局外旁观者"的可能性,也就是因为即使我体验到我存在,直至反省的极点,我仍然缺少使我摆脱时间的这种绝对密度,并在我身上发现阻止我绝对地成为个体和作为众人中的一个人或至少作为众意识中的一个意识暴露在他人目光下的一种内在弱点。直到现在,我思仍然在贬低他人的知觉,我思教导我说,我(Je)只能被自己理解,因为我是被我对自己的看法规定的,因为至少在这个最后意义上,我显然是唯一拥有对自己的看法的人。为了不使他人成为一个空洞的词,我的存在决不应该归结为我对存在的意识,我的存在也应该包含人们可能对存在的意识,以及我在一种自然中和至少在一种历史处境的可能性中的体现。我思应该在处境中发现我,只有在这种条件下,先验的主体性才可能是主体间性,就像胡塞尔所说的①。作为沉思的自我(Ego),我能很好地把我与世界,与物体区分开来,因为我确实不以物体的方式存在。我甚至应该把我与被理解为众物体中的一个物体,与被理解为物理—化学过程总和的我的身体区分开来。但是,如果我以这种方式发现的我思活动(cogitatio)在客观的时间和空间里没有其位置,那么它在现象学世界中也没有其位置。我把世界与作为由因果关系连接起来的物体和过程总和的我区分开来,我"在我身上"又重新发现了作为我的全部我思活动的永久界域,作为我不停地置身于其中的一个维度

① 《欧洲科学危机和先验现象学》,Ⅲ.(未出版)。

的世界。真正的我思不需要用主体对存在的看法来定义主体的存在,不把世界的确实性转化为关于世界的看法的确实性,最后,也不需要用意义代替世界本身。相反,真正的我思把我的思维当作不可剥夺的事实,取消各种各样的唯心主义,发现我"在世界上存在"。 Ⅷ

因为我们是贯穿的与世界的关系,所以我们构想世界的唯一方式是悬置这种活动,拒绝向世界提供我们的同谋关系(胡塞尔经常说,以不参与的方式[ohne mitzumachen]注视世界),以及不使这种活动发挥作用。这不是因为我们放弃常识的确实性和自然的态度——相反,它们是哲学的永恒主题——而是因为作为一切思维先决条件,它们是"不言而喻的",却没有被人注意到,因为为了唤起它们,为了使它们显现,我们必须暂时离开它们。还原的最好方式也许是胡塞尔的助手,欧根·芬克在谈论在世界面前的一种"惊奇"[①]时给出的还原。反省不离开世界,走向作为世界基础的意识统一性,反省之所以往后退,是为了看到超验性的涌现,反省之所以松开把我们与世界联系在一起的意向之线,是为了使意向之线显现出来,惟有反省是世界的意识,因为它揭示世界是离奇的和自相矛盾的。胡塞尔指责康德的哲学是一种"世俗的"哲学,因为它利用我们与世界的关系,我们与世界的关系是先验演绎的原动力,造就内在于主体的世界,而不是对世界表示惊奇和把主体设想为向着世界的超验性。胡塞尔与他的解释者们,与存在主义"异端分子",最后,与他本人的一切误解均来自这一点:正是为了观察世界和把世界理解为自相矛盾的,才需要断绝我们与世界的亲密,这种

---

① 《当前批判中的埃德蒙·胡塞尔现象学哲学》,331页及以下。

断绝只能告诉我们世界的无理由的涌现。最重要的关于还原的说明是完全的还原的不可能性。这就是为什么胡塞尔再三询问还原的可能性。如果我们是绝对的精神,那么还原就不会有问题。但既然恰恰相反,我们在世界上存在,既然我们的反省处在它们试图截取的时间流动之中(既然正如胡塞尔所说的,我们的反省在流动[sich einströmen]),那么就没有包括我们所有思维的思维。未出版的著作还说,哲学家永远是初学者。这意味着哲学家不把任何东西当作普通人或学者以为知道的知识,意味着哲学在能够说出真理时,不应该把哲学本身当作知识,意味着哲学是不断更新的对自己的开端的体验,意味着哲学整个地致力于描述这种开端,最后,意味着彻底的反省是本身依赖于非反省生活的意识,而非反省生活是其初始的、一贯的和最终的处境。正如人们所认为的,唯心主义哲学的公式与存在相去甚远,而现象学还原是一种存在主义哲学的还原:海德格尔的"In-der-Welt-Sein"(在—世界中—存在)只出现在现象学还原的基础上。

IX

*

同一种误解混淆了胡塞尔的"本质"(essences)概念。胡塞尔说,一切还原,同时也是先验还原,必然是本质的。这意味着如果我们仍然持有这种关于世界的论点,仍然持有对定义我们的世界的这种关注,如果我们在介入这一边不往后退,以便使我们的介入作为景象显现出来,如果我们从我们的存在的**事实**转到我们的存在的**本质**,从存在(Dasein)转到本质(Wesen),那么我们就不能对我们关于世界的知觉作哲学的考察。但是,在这里,显而易见的是本质不是目的,本质是一种手段,我们在世界中的实际介入就是需要理解和将其引向概念的东西,并把我们的所有概念规定集中到一

点。经由本质的必然性并不意味着哲学把本质当作对象来看待，而是意味着我们的存在过于紧密地附着于世界，以至当我们的存在投入世界时，不能如实地认识自己，意味着我们的存在需要一些理想性的场来认识和克服我们的存在的人为性。众所周知，维也纳学派最终承认，我们只能与意义建立关系。比如，在维也纳学派看来，“意识”不是我们之所是。我们能谨慎地使用一种后来出现的和复杂的意义，但只仅仅在我们阐明了在语义演化过程中有助于确定它的多种意义后，才有可能。逻辑实证主义处在胡塞尔思想的对立面，不管把词语和意识概念当作语言的获得交给我们的意义转移可能是什么，我们总有一种直接的手段来理解词语所指称的东西，我们有我们自己的体验，有我们之所是的这种意识的体验，正是基于这种体验，语言的所有意义才得以比较，正是这种体验才使语言能恰如其分地为我们表示某种东西。“问题在于把无声的(……)体验带到它自己的意义的表达中”[1]。胡塞尔的本质应该和本质一起带回体验的所有活生生的关系，就像鱼网从海洋深处带回活蹦乱跳的鱼类和藻类。不应该赞同 J. 瓦尔[2]，说“胡塞尔分离了本质和存在”。被分离的本质是语言的本质。真正地说，是使本质存在于分离之中的语言功能只是表面的，因为经过分离的本质仍然建立在意识的前断言生活(vie antéprédicative)的基础上。在最初意识的沉默中，我们不仅看到词语所表示的东西显现，而且也看到物体所表示的东西，指称和表达活动围绕其展开的初始意义的内核显现。 X

---

① 《笛卡尔的沉思》，33 页。

② 《实在论，辩证法和神秘》，阿尔巴莱特出版社，1942 秋，未编页。

因此，探讨意识的本质，不是展开 Wortdedeutung(词义)意识，离开在所谓的物体的世界中的存在，而是重新找回我对我的这种实际呈现，重新找回作为意识这个词和概念最终表示的东西的我的意识活动。探讨世界的本质，不是探讨世界在观念中之所是，如果我们已经使世界成为讨论的主题的话，而是探讨在主题化之前世界实际上为我们之所是。感觉主义"还原世界"，并指出，我们毕竟只是拥有我们自己的状态。先验唯心主义也"还原"世界，因为它作为世界的思维或意识和作为我们的意识的单纯关联物，使世界变得确实，因此，世界内在于意识，事物的自我存在因而被取消，

XI 相反，本质还原是显示在重返我们之前世界之所是的一种解决办法，旨在同等地看待反省和意识的非反省生活。我针对和感知一个世界。如果我赞同感觉主义，说世界上只有"意识的状态"，如果我试图用一些"标准"来区分我的知觉和我的幻想，那么我们就不能把握世界的现象。因为我之所以能谈论"幻想"和"实在"，能询问想像事物和实在事物的区别，能怀疑"实在事物"，是因为这种区别在分析之前已经由我作出，是因为我有实在事物和想像事物的体验，因此，问题不在于探讨批判的思维如何能产生这种区别的次级等同物，而在于阐明我们关于"实在事物"的最初知识，描述作为永远是我们的真理观念基础的关于世界的知觉，因此，不应该问我们是否真正感知一个世界，而应该说：世界就是我们感知的东西。更一般地说，不应该问我们的明证是否就是真理，也不应该问，由于我们的理智的缺陷，在我们看来是明显的东西对某种自在的真理来说是否不是错觉：因为我们之所以谈论错觉，是因为我们已经认出错觉，我们只有凭某种在同一时刻被证明为真实的知觉才能认出错觉，因此，怀疑或害怕弄错同时也证明了我们有揭示错误的能

力，因而不会使我们背离真理。我们在真理之中，明证是“真理的体验”[1]。探讨知觉的本质，就是表明知觉的真实性不是被假定的，而是作为通向真理的入口为我们而被规定的。如果我现在赞同唯心主义，想把实际的这种明证、这种不可抗拒的信念建立在一种绝对的明证上，即建立在我的为我的思想的绝对明晰上，如果我想在我身上重新找到构成世界框架或贯穿地阐明世界的创造思维（pensée naturante），那么，我会再一次不相信我关于世界的体验，我会探讨使我的体验成为可能的原因，而不是探讨我的体验是什么。XII 知觉的明证不是完全一致的思维，或绝对肯定的明证[2]。世界不是我所思的东西，我向世界开放，我不容置疑地与世界建立联系，但我不拥有世界，世界是取之不尽的。“有一个世界”，更确切地说，“有这个世界”，我不能对我的生活中的这个不变论点作出完整的解释。世界的这种人为性就是造成 Weltlichkeit der Welt（世界的世界性）的东西，就是使世界成为世界的东西，正如我思的人为性本身不是一种不完善，而是使我确信我的存在的东西。本质的方法是使可能事物建立在实在事物基础上的一种现象学实证主义的方法。

*

我们现在终于能转到意向性概念，这个概念通常被说成是现象学的主要发现，然而，意向性概念只有通过还原才能被理解。“一切意识都是关于某物的意识”，这个观点不是新的，康德在《对唯心主义的驳斥》中已经指出，内部知觉如果没有外部知觉则是不

---

① Das Erlebnis der Wahrheit（《逻辑研究》，纯粹逻辑引论，190 页）。

② 《形式的和先验的逻辑》大体上说，没有绝对肯定的明证，142 页。

可能的,作为诸现象的联系的世界已在我的统一性的意识中被预料到,是为我作为意识实现的我的手段。之所以能把意向性和康德的与一个可能物体的关系区分开来,是因为世界的统一性在被认识确定之前和在明确的辨认活动中已被体验为已经被构成或已经存在。康德本人在《判断力批判》中指出,有想像和知性的统一性和在客体之前的诸主体的统一性,比如在美的体验中,我感受到感性事物和观念的和谐,自我和他人的和谐,但和谐本身不是观念,在这里,主体不再是紧密联系在一起的物体系统的一般思想者,使多(multiple)服从知性规律的处置能力,如果主体能构成一个世界的话,——主体发现自己和感到自己是自发地与知性规律相符的一种性质。但如果有一种主体的性质,那么被想像掩盖的艺术必定是范畴活动的条件,不仅美学判断,而且认识也建立在它之上,它是意识和诸意识的统一性的基础。当胡塞尔谈到意识的目的论时,他指责《判断力批判》。问题不在于用从外面给人的意识规定其目的的一种绝对思维来加在人的意识上。问题在于把意识本身理解为世界的计划(projet),意识是为意识不包含和不拥有、但不停地走向的世界保留的,——把世界理解为其绝对必要的统一性为认识规定目的的前客观个体。这就是为什么胡塞尔区分了行为的意向性——我们的判断和我们的有意识采取的立场的意向性,《纯粹理性批判》仅谈到了这种意向性,和作用意向性(fungierende Intentionalität)——形成世界和我们生活的自然的和前断言的统一性,它在我们的愿望、我们的评价、我们的景象中的显现比在客观认识中的显现更清晰的意向性,这种意向性提供我们的认识试图成为其用精确语言译成的译本的原文。不疲倦地在我们身上显现的与世界的关系不能通过分析变得更清晰:哲学只能把

这种关系重新置于我们的注视之下，付诸我们的观察。

通过这种扩大了的意向性概念，现象学的“理解”(compréhension)就能与局限于“真实的和不变的性质”的经典“理解”(intellection)相区分，现象学就能成为一门发生现象学。不管涉及到一个被感知物体、一个历史事件还是一种学说，“理解”，就是重新把握整个意向，——不仅仅是它们为了表象、为了被感知物体的“性质”、为了“历史事实”的片断、为了由学说引入的“观念”之所是，——而且也是表现在石子、玻璃或蜡块的性质中，在一次革命的全部事实中，在一位哲学家的全部思想中的唯一存在方式。在每一种文明中，问题都在于重新发现黑格尔意义上的理念，即不是能被客观思维理解的一种物理—数学形式的规律，而是对他人、大自然、时间和死亡的一种唯一行为的方式，使世界成形和历史学家能够重述和接受的它的某种方式。这就是历史的**维度**。就历史维度而言，没有不包含一种意义的习惯的或漫不经心的人类话语和一种行为。我以为我因疲倦而沉默，某某部长以为只说了一句合时宜的话，于是，我的沉默和部长的话具有一种意义，因为我的疲劳或部长的套话不是偶然的，而是表达了某种冷漠，因而是对处境采取的某种立场。在被仔细分析的一个事件中，当事件发生时，XIV 一切似乎都是偶然的：这人的名利欲，某种巧合，某种当时的处境看来是决定性的。但是，偶然性相互补充，事实的片断不断堆积，它们描绘了对人的处境采取立场的方式，其轮廓已被确定和人们谈论的事件。是否应该根据意识形态，还是根据政治，或根据宗教，或根据经济来理解历史？是否应该根据其明显的内容，还是根据作者的心理和他生活中的事件来理解一种学说？应该同时用各种方式来进行理解，一切事物都具有一种意义，我们应该在所有的

关系中重新找到了同一种存在结构。只要我们不孤立地看待它们，只要我们能进入历史的深处，只要我们能到达在每一种观点中得到阐明的存在意义的唯一内核，所有这些看法都是真实的。确实，正如马克思所说的，历史不运行在头脑中，同样，历史也不用脚来思考。更确切地说，我们不必关心历史的“头脑”和“脚”，但要关心历史的身体。对一种学说的所有经济的、心理的解释都是真实的，因为思想者仅根据它之所是进行思考。只有当反省能结合学说的历史，结合外部的解释，把学说的原因和意义重新放回一种存在结构中时，对一种学说的反省才是完整的。正如胡塞尔所说的，有一种“意义发生”(Sinngenesis)①，只有它能最终地告诉我们学说“表示”的东西。作为理解的批判必须全方位地展开，当然，为了驳斥一种学说，我们不能仅限于把学说与作者生涯中的某个偶然事件联系起来：学说表达更多的东西，在存在中和在共存中都没有纯粹的偶然事件，因为存在和共存吸收了偶然事件，以便对它们作出解释。最后，由于历史在现在中是不可分割的，所以历史在连续中也是不可分割的。就历史的基本维度而言，所有的历史时期都是一种唯一存在的表现或一个唯一剧情的诸插曲，——我们不知道它是否有一个结局。因为我们在世界上存在，所以受制于意义，我们无能为力，我们无法说出什么东西在历史中得到了一个名称。

XV

*

现象学最重要的成就也许是在其世界概念或合理性概念中把极端的主观主义和极端的客观主义结合在一起。合理性完全是根

① 该术语经常出现在未出版的著作中。这个概念已经出现在《形式的和先验的逻辑》中，184 页及以下。

据能显示合理性的体验来决定的。合理性是有的,也就是说:看法能相互印证,知觉能相互证实,意义能显现。但是,现象学的世界不应该被单独放在一边,不应该变成绝对精神或变成实在论意义上的世界。现象学的世界不属于纯粹的存在,而是通过我的体验的相互作用,通过我的体验和他人的体验的相互作用,通过体验对体验的相互作用显现的意义,因此,主体性和主体间性是不可分离的,它们通过我过去的体验在我现在的体验中的再现,他人的体验在我的体验中的再现形成它们的统一性。哲学家的沉思第一次意识到不可能在世界中和在沉思之前实现自己的答案。哲学家试图思考世界、他人和自己,试图构想它们之间的关系。但是,沉思的自我,"无偏向的旁观者"(uninteressierter Zuschauer)①,不能到达一种已经给出的合理性,而是通过一种主动性"得到规定"②和规定一种合理性,但是,这种主动性不可能在存在中得到保证,其权利完全建立在合理性给予我们的接受我们的历史的实际能力的基础上。现象学的世界不是一个预先存在的阐明,而是存在的基础,哲学不是一种预先真理的反映,但作为艺术,哲学是一种真理的实现。人们会问,这种实现为什么是可能的,为什么它没有在物体中到达一种预先存在的理性(Raison)。但是,唯一预先存在的逻各斯(Logos)是世界本身,使世界转入明显存在的哲学不是始于可能的存在;同哲学是其一部分的世界一样,哲学是现实的或实在的,任何解释性假设都不比我们为了综合世界和思考世界而再现这个未完成的世界的行为本身更清晰。合理性不是一个问题,在合理性后面,没有我们必须以演绎方式确定的或根据合理性以归纳方式

①② 《笛卡尔的第六沉思》(未出版)。

证明的一个未知物：我们每时每刻目击体验的连接这个奇迹，没有XVI人比我们更了解这个奇迹是如何发生的，因为我们就是关系的纽结。世界和理性不产生问题；也许，我们可以说它们是神秘的，但这种神秘规定了它们，问题也许不在于用某种"解决办法"来消除这种神秘，解决办法做不到这一点。真正的哲学在于重新学会看世界，在这个意义上，一种描绘出来的历史能像一篇哲学论文那样有"深度"地表示世界。我们把自己的命运掌握在自己的手中，我们通过反省，也通过我们介入我们的生活的决定对我们的历史负责，在这两种情况下，都涉及到在作用时而得到证实的一种暴力行为。

作为世界的启示的现象学建立在自己的基础上，或以自己为基础①。一切认识都依靠假设的"土壤"，最终说来，依靠作为合理性的最初确立的我们与世界的联系。作为彻底的反的哲学基本上丧失了这种本领。由于哲学也处在历史中，所以它也利用世界和已经构成的理性。因此，哲学应该把它对所有认识的询问用在自己身上，哲学应该不断地增强自身，正如胡塞尔所说的，哲学应是一种对话，或是一种无止境的沉思，在哲学仍然忠实于它自己的意向的情况下，哲学不可能知道它将走向何方。现象学的未完成状态和它的步履蹒跚并不是失败的标志，这种情况是不可避免的，因为现象学的任务是揭示世界的秘密和理性的秘密②。如果现象学在成为一种学说或体系之前已经是一种运动，那么这不是巧合，也不是冒充。现象学和巴尔扎克的作品，普鲁斯特的作品，瓦莱里的

① 未出版的著作说，现象学重返自身。

② 我们把最后一种表述归功于目前在德国的战俘，C.古斯道夫，他也许在另一种意义上使用这种表述。

作品或塞尚的作品一样，在辛勤耕耘，——靠着同样的关注和同样的惊讶，靠着同样的意识要求，靠着同样的想理解世界或初始状态的历史的意义的愿望。哲学在这种关系下与现代思想的努力连成一体。

第一章 "感觉"

在开始研究知觉的时候，我们在语言中找到了感觉的概念，它看来是直接的和明显的：我感觉到红，蓝，热，冷。然而，我们将发现感觉是极其含糊的，为了承认感觉，传统的分析搞糟了知觉的现象。

首先，我可能把感觉理解为我接受影响的方式，我自身状况的感受。闭上眼睛时直接围绕着我的灰色，半睡半醒时"在我的头脑中"振动的声音，也许是纯粹的感觉。我可能是在我与被感知物体一致、我不再处在客观世界中、客观世界没有告诉我任何东西的情况下进行感觉的。应当承认，我们应该在有性质的内容之内探讨感觉，因为为了区分红色和绿色这两种颜色，红色和绿色必须已经呈现在我面前，即使没有确切的定位也无妨，因此，它们不再是我自己。纯粹的感觉应该是一种未分化的、转瞬即逝的点状"冲击"感受。既然研究者承认这一点，就没有必要指出这个概念与我们体验到的东西不符合，我们在动物，如猴和鸡身上了解到的最简单的事实知觉针对的是关系，而不是绝对的术语[1]。但是，还有待于问：为什么人们以为有权在知觉体验中区分出"印象"层。假设有一个白斑处在清一色的背景上。白斑的所有各点都共有某种"功

---

① 参见《行为的结构》，142 页及以下。

能”,使它们成为一个“图形”。图形的颜色由于比背景的颜色更耐看,所以就比背景的颜色更浓;白斑的边缘“属于”白斑,与毗连的背景没有关联;白斑看上去是被放在背景上的,但没有阻断背景。每一个部分所显示的东西比它所具有的东西更多,因此,这种基本

10 的知觉已经具有一种意义。但如果作为整体的图形和背景没有被感知,则人们会说,它们是在它们的每一个点上被感知的。这种说法可能忘记了每一个点只能被感知为在背景上的图形。格式塔理论告诉我们,在背景上的图形是我们能够获得的最简单的感觉材料,在此,不是事实知觉的偶然性使我们在一种理想的分析中随意地引入印象概念。它是知觉现象的定义本身,如果没有这个定义,一个现象就不能说成是知觉。知觉的“某物”总是在其它物体中间,它始终是“场”的一个部分。一个绝对均匀的平面不能提供任何可感知的东西,不能呈现给任何一种知觉。只有实际知觉的结构才能告诉我们什么是感知。因此,纯粹的印象不仅是找不到的,而且也是感觉不到的,因而不能被设想为是知觉的因素。之所以引入纯粹印象,是因为人们不关注知觉体验,只考虑被感知物体而忽略知觉体验。视觉场不是由局部视觉构成的。但是,被看到的物体是由材料的片段构成的,空间的各个点是相互外在的。如果我们至少在心理上体验到我们在感知孤立的知觉材料,那么孤立的知觉材料是难以理解的。但是在世界上,有孤立的物体或物理的空间。

因此,我应当放弃用纯粹的印象来定义感觉。但是,看,就是获取颜色或光线,听,就是获取声音,感知,就是获取性质,为了了解什么是感觉,只要看见红色或听到一个唱名 A 不就可以了吗?——红色和绿色不是感觉,而是感性事物,性质不是意识的一

个成分，而是物体的一种属性。如果我们在揭示性质的体验中获得了性质，那么它不会向我们提供一种确定感觉的简便方法，它和物体或整个知觉景象一样丰富，一样晦涩。我在地毯上看到的这个红点，只有考虑到贯穿红点的阴影部分，才是红色的，其性质仅在与光线作用的关系中显现为一种空间形状的成分。此外，只有当颜色展现在某种表面上时，颜色才能被确定，过于狭小的表面是无法定性的。最后，这种红色不完全等同于地毯的“羊毛红色”①。因此，在每一种性质中，分析发现了寓于性质的中诸意义。人们可能会说，在此，问题仅在于被一种知识涵盖的我们的实际体验的性质，人们有权设想一种能定义“纯粹感觉”的“纯粹性质”吗？但是，我们刚才看到，这种纯粹感知也许等于感知不到任何东西，因而等于不感知。所谓的感知明证不是建立在意识明证之上，而是建立在对世界的偏见之上。我们自以为完全知道什么是“看”、“听”、“感觉”，因为长期以来知觉把有色或有声物体给了我们。当我们想分析知觉时，我们把这些物体带进了意识。我们犯了心理学家所说的“体验错误”，即我们一上来就在我们对物体的意识中假定了我们以为在物体中的东西。我们用被感知物体来分析知觉。由于被感知物体本身显然只有通过知觉才能被理解，所以我们最终既不能理解被感知物体，也不能理解知觉。我们置身于世界，我们不能离开世界，以便进入世界的意识。如果我们能做到这一点，那么我们将发现性质不能直接被感知，一切意识都是关于某物的意识。此外，这个“某物”不一定是一个可辨认的物体。有两种误解性质的方式：第一种方式是把性质当作意识的一个成分，因而性质

11

① 让-保尔·萨特，《想像的事物》，241页。

是意识的对象，把性质当作无声的印象，因而性质始终有一种意义，第二种方式是认为这种意义和这种物体在性质方面是完全的和确定的。和第一种错误一样，第二种错误也来自对世界的偏见。我们用光学和几何学来构造其映象每时每刻出现在我们视网膜上的一部分世界。所有在视野之外的东西不反映在感觉面上，仅在光线照射在闭着的眼睛上时才作用于我们的视觉。因此，我们只能感知由明确的界限勾勒，被黑暗区域围绕，无空隙地充满着性质，以确定的大小关系为基础，就像以呈现在视网膜上的大小关系为基础的一部分世界。然而，体验却是两码事，我们不可能根据世界来了解什么是视觉场。如果有可能通过使边缘刺激逐渐接近中央的方法来划定视野，那么每次的测量结果都不会相同，我们不可能确定最初被看到的一个刺激不再成为刺激的时刻。描述围绕视觉场的区域是困难的，但可以肯定，这个区域既不是黑的，也不是灰的。在那里，有一种未确定的视觉，一种说不清楚的视觉，如果刨根问底，那么在我背后的东西并非不是视觉呈现。在缪勒-莱尔错觉中(图 1)，两条直线既相等，又不相等，正是在客观世界中才会发生这种交替变化①。视觉场是矛盾概念交织在一起的这种特殊环境，因为物体——缪勒-莱尔的两条直线——不是呈现在能进行一种比较的存在领域中，每一条线都有各自的背景，好像它们不属于同一个世界。长期以来，心理学家没有注意到这些现象。在被当作自在的世界中，一切都是确定的。有许多模糊的景象，比如大雾天的景

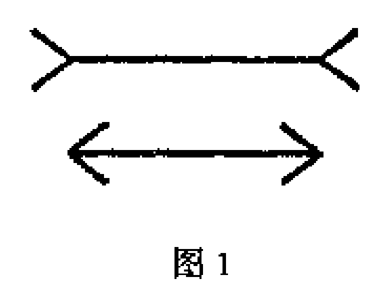


图 1

① 考夫卡，《心理学》，530 页。

色。然而,我们始终不承认实在的景象是自在模糊的。心理学家会说,物体不可能是模棱两可的,只有在不加注意的情况下,物体才可能是模棱两可的。视觉场的界限本身是不变的。有一个正在接近的物体完全开始被看到的时刻,只是我们没有"注意"①到罢了。但是,正如我们在后面将详细说明的,注意概念本身不是意识的证明。它只是一个人们杜撰出来的一个辅助性假设,以掩盖对客观世界的偏见。我们应该把未确定的东西当作一种肯定的现象。性质就显现在这个环境里。性质所包含的意义是一种模棱两可的意义,与其说问题涉及到一种逻辑意义,还不如说涉及到一种表达价值。经验主义用来定义感觉的已确定性质是意识的一个对象,而不是意识的一个成分,性质是科学意识的后来的对象。在这两种情况下,与其说性质揭示了主体性,还不如说掩盖了主体性。

我们刚才考察的两种感觉定义,只是从表面上看是直接的。我们刚才看到,这两种定义是在被感知物体的基础上制定的。在 13 此,这两个定义与常识相一致,常识也是根据它所依赖的客观条件来确定感性事物的。可见事物是人们用眼睛把握的东西,感性事物是人们通过感官把握的东西。让我们在这方面②考察感觉的概

---

① 我们翻译心理学家说的"take notice"或"bemerken"。

② 正如雅斯贝斯(《论错觉的分析》)所说的,在把"理解"现象的描述心理学与重视现象起源的解释心理学对立起来时,不应该拒绝讨论。心理学家始终认为意识处于在世界中的一个身体里,在心理学家看来,刺激—印象—知觉链是知觉得以开始的一系列事件。每一个意识诞生在世界中,每一个知觉都是意识的重新诞生。在这种观点看来,知觉的"直接"材料始终能作为单纯的显现,作为一种起源的复杂产物被摒弃。只有从先验的观点看,描述的方法才能获得一种固有的权利。但即使从这个观点看,还有待于理解意识是如何被意识到的或显现在一种自然中的。因此,在哲学家和心理学家看来,始终有一个起源的问题,唯一可能的方法是在科学的发展中根据因果解释来阐明意识的意义,并把意识放在它在全部真理中真正的位置上。这就是为什么我们在这里不能找到反驳,但能努力去理解因果思维固有的困难。

念,看看在作为科学的最初反省中,这个"通过"、这个"用"和感官的概念到底是什么。即使没有感觉的体验,我们是否至少也能在感官的原因、在感官的客观起源中找到把感觉当作解释性概念的理由?心理学家当作上级法院来请教的生理学,也同心理学一样陷入了困境。生理学始于把它的对象放在世界中,把它的对象当作空间的一部分。这样,行为就被反射、刺激的加工和成形、被一种神经功能的纵向理论所掩盖了,这种理论在原则上把反应的一个成分和环境的每一个成分对应起来①。作为反射弧理论,知觉生理学始于承认从由确定的传导器决定的感受器到也是专门化的登记装置的解剖学通道②。由于客观世界是已经给出,所以人们假定世界把需要登记、破译的信息传给感官,以便在我们身上再现原来的东西。由此产生刺激和基本知觉之间原则上的点状对应和恒定连结。但是,这种"恒常性假设"③ 与意识的材料发生冲突,承认恒常性假设的心理学家也认识到该假设的理论性④。例如,在某些条件下,声音的强度使音高丧失,辅助线的添加使客观上相等的两个图形变得不相等⑤,一种平面颜色在我们看来处在其相同颜色的表面上,在某些消色差的情况下,视网膜不同区域的颜色阈限使平面颜色在某处呈现红色,在另一处呈现橙色⑥。现象与刺激不一致的这些例子是否应纳入恒常性规律的范围,用附加的

14

---

① 见《行为的结构》,第一章。

② 我们大致翻译了 J. 斯坦因在《论感觉能力的变化和错觉的产生》中谈到的"Empfänger-uebermittler-Empfinder"(感受器—传导器—感觉中枢)。

③ 科勒,《论未觉察的感觉和错觉判断》。

④ 施通普夫对此有明确的认识。参见科勒,同上,54 页。

⑤ 同上,57—58 页,参考 58—66 页。

⑥ R. 德让,《视知觉的客观条件》,60 和 83 页。

因素——注意和判断——来解释,还是应该抛弃规律本身?当红色和绿色一起呈现时,其混合结果是灰色,人们承认,刺激在中枢神经系统的组合能直接产生有别于客观刺激所要求的感觉。当一个物体的视大小随着它的视距离而变化时,或它的视颜色随着我们对它的回忆变化时,人们承认“感觉过程并非不受中枢神经系统的影响”①。因此,在这种情况下,“感性事物”不能被定义为外部刺激的直接结果。同样的结论不也适用于我们引用的前三个例子吗?即使注意、较确切的指导语、休息和长期的练习最终能带来与恒常性规律一致的知觉,也不足以证明恒常规律的普遍性,因为在 15 举出的例子中,最初的显现和最后得到的结果一样,也有一种感觉特征,问题不在于揭示“正常的感觉”,而在于了解集中注意的知觉,主体对知觉场某一点的注意集中——比如,缪勒-莱尔错觉中两条主线的“知觉分析”,是否不需要用特殊组合来代替最初的现象②。恒常性规律不可能超越该规律被包含其中的决定性实验的意识证明,在人们以为证实恒常性规律的地方,该规律已经事先被假定③。如果我们重返现象,那么现象就会向我们显示性质的感知,就像与一个知觉背景相联系的一种大小的感知,刺激不再向我们提供我们试图确定直接印象层的间接手段。但是,当我们寻找感觉的客观定义时,躲起来的不仅仅是物理刺激。现代生理学构想的感觉器官不再能起到经典科学让它起到的“传导器”的作用。触觉器官的非皮层损伤能使冷热和压力的感受点变得稀疏,降低

① 施通普夫,由科勒引用,同上,58页。

② 科勒,同上,58—63页。

③ 可以正确地补充一点,一切理论都是这样,没有决定性的体验。出于同样的理由,恒常性假设也不可能在归纳方面被完全反驳。该假设已信誉扫地,因为它不知道或不能理解现象。为了认识现象和判断恒常性假设,我们首先应该“悬置”它。

了保存下来的感受点的感受性。但如果人们对损伤的器官施加一个相当泛的刺激,那么特殊感觉将重新出现;感觉阈限的提高可用手的探索能力的加强来补偿[①]。在到达感受性基本程度时,人们隐约看到局部刺激间和感觉系统与运动系统的一种合作,这种合作能在变化的生理格局中保持感觉的恒定,因而不能把神经过程定义为一定信息的单纯传递。不管损伤发生在哪个部位,视觉功能的破坏都遵循同样的规律:首先,所有的视觉颜色都受到伤及[②],然后失去饱和度。接着,光谱变得简单,归并为四种颜色,随即归并为两种颜色;最后,变成灰色的全色盲,如果病理性颜色不等于某种正常颜色的话。这样,在中枢神经损伤和周围神经损伤中,"神经物质丧失的结果不仅导致某些性质的缺失,而且也退回到分化程度较低、较原始的结构"[③]。反过来说,正常的功能应被理解为一种整合过程,在这种过程中,外部世界的原本(texte)不是被复制的,而是被构成的。如果我们试图用产生感觉的有形体现象的观点来理解"感觉",那么我们看到的不是心理个体,某些已知变量的函数,而是已经与一个整体联系在一起、已经具有意义的一种结构,这种结构仅在程度上区别于更复杂的知觉,因而在我们确定纯粹感性事物时,它不对我们有任何帮助。没有感觉的生理学定义,更一般地说,没有独立的生理心理学,因为生理事件本身服从生物学和心理学规律。长期以来,人们以为在周围神经的条件作用中找到了一种定位的"基本"心理机能,并把基本心理机能与

16

---

① J.斯坦因,引用著作,357—359页。

② 色盲并不证明仅某些器官负责红色和绿色的"视觉",因为如果我们向色盲患者呈现一种大面积的平面颜色或增加颜色呈现的时间,他能辨认出红色。

③ 魏萨克,由斯坦因引用,364页。

同身体的底层结构联系得不太紧密的"高级"机能区分开来的可靠方法。更精确的分析发现,这两种机能是交织在一起的。基本事件不是用加法构成整体的因素,也不是整体得以构成的唯一原因。基本事件已经具有一种意义,高级机能在利用从属的机能和使之升华时,所实现的只是更整合的存在方式,或更有效的适应。相应地,"感觉体验是一种生命过程,也是生殖,呼吸或成长"。[1]因此,心理学和生理学不再是两门平行的科学,而是两种对行为的规定,前者是具体的,后者是抽象的[2]。当心理学家向生理学家索取"根 17 据其原因"的感觉定义时,我们说心理学家在这方面遇到了固有的困难,我们现在知道为什么。生理学家的任务是摆脱一切科学从常识获得的和阻碍科学发展的实在论偏见。词语"基本的"和"高级的"在现代生理学中的语义演变表明了哲学的演变[3]。学者也应该学会批判自在的外部世界的概念,因为事实本身建议学者放弃作为信息传导器的身体概念。感性事物是我们用感官把握的东西,但我们现在知道,这个"用"不仅仅是工具,感觉器官不是一种导体,周围神经的生理印象已经进入以前被认为是中枢神经的关系中。

反射——乃至科学的二级反射——又一次模糊了人们以为弄清的东西。我们自以为知道什么是感觉,什么是看,什么是听,但这些词语现在有了问题。我们不得不重新回到这些词语所表示的体验,以便重新定义它们。经典的感觉概念不是反射概念,而是转向客体的思维的后来产物,与构成的起源离得最远、因而最含糊的

① 魏萨克,由斯坦因引用,354页

② 关于所有这些方面,参见《行为的结构》,特别是52页及以下,63页及以下。

③ 盖尔布,《视觉物体的颜色恒常性》,595页。

世界表象的最后界限。在科学客观化的一般努力中，科学必然最终把人体描述为面对由物理—化学属性规定的刺激的一种物理系统，力图在这个基础上重建实际的知觉[①]，制止科学认识的循环，发现认识得以建立的规律，创立一门关于主体性的客观科学[②]。但是，这种企图也必然要失败。如果我们回到客观研究本身，那么我们首先发现，感觉场的外部条件并非一部分一部分地决定感觉场，而仅通过使原有结构成为可能起着作用——这是格式塔理论所证明的东西；其次，在组织中，结构取决于作为处境的生物学意义的变量，这种变量不再是物理变量，因此，整体是物理—数学分析的著名方法所不能及的，向另一种可理解性开放[③]。正如我们所做的，如果我们现在回到知觉体验，我们将发现科学只能构造出主体性的外表：哪里体验显示出存在着有意义的整体，科学就把作为物体的感觉引到哪里，科学使现象世界服从于只能被科学世界理解的范畴。科学要求被感知的两条线，作为实在的两条线要么是相等的，要么是不相等的，被感知的一个晶体有数目确定的面，却没有看到被感知物体的特性是模棱两可的，"变动的"，以背景为转移。在缪勒-莱尔错觉中，其中的一条线不再与另一条线相等，但并非"不相等"：它成了"另一条线"。也就是说，一条孤立的客观线和处在图形中的同一条线对知觉来说不再是"同一条线"。只有在非自然的分析知觉看来，它才能在这两种功能中被视为相同。同样，被感知物体具有的空白不是单纯的"无感觉"。我能通过视

① "感觉确实是人为的产物，但不是随意的产物，感觉是最后的局部整体，自然结构能在其中被"分析态度"分解。从这个观点看，感觉有助于对结构的认识，因此，被正确解释的感觉研究结果是知觉心理学的一个重要部分。"考夫卡，《心理学》，548 页。

② 参见纪尧姆，《心理学中的客观性》。

③ 参见《行为的结构》，第三章。

觉或触觉把一个晶体确认为一个"规则"体,而无需默默地计算晶体的面,我能熟悉一张脸,而无需感知其眼睛的颜色。组成确定的性质的所有知识的感觉理论为我们构造了纯粹的、绝对的、排除一切模棱两可的物体,这样的物体与其说是认识的实际主题,还不如说是认识的理想事物,它仅适合于后来的意识上层结构。只有在那里,"感觉的概念才能近似地实现"①。本能在自己面前投射的意象,传统在每一代人身上重建的意象,或简单地说,梦,首先通过 19 本义的知觉以同样的方式表现出来,真正的、实在的和鲜明的知觉通过批判活动渐逐渐与幻想区分开来。与其说词语指出了一种原始功能,还不如说指出了一个方向②。我们知道,在不同距离上的物体的视大小的恒常性,或在不同亮度下物体的颜色恒常性在儿童中比在成人中更完善③。这就是说,知觉与局部刺激联系的程度,在人的后期比在人的早期更紧密,成人的知觉比儿童的知觉更符合感觉的理论。知觉如同一张其网结变得越来越清晰的网④。人们对"原始思维"的描述只有把原始人的反应、原始人的陈述、社会学家的解释和原始人反应和陈述试图表达的知觉体验的基础联系起来,才能被理解⑤。在原始人那里,有时,被感知物体像是黏贴在背景上的,有时,在他面前呈现的实际未确定物不能使空间的、时间的和数学的整体以可操作的、清楚的和可辨认的方式连结

---

① M. 舍勒尔,《知识的形式和社会》,412 页。

② 同上,"人比动物,成人比儿童,男人比女人,个体比团体成员,历史地和系统地思考的人比受习俗熏陶、'置身'于习俗中、不能通过回忆的构成把他的处境转变成物体、不能使之客观化、不能使之定位在时间中、不能在过去的时间距离中拥有它的人,更接近完美的和准确的意象。"

③ 海林,占恩希。

④ M. 舍勒尔,《知识的形式和社会》,412 页。

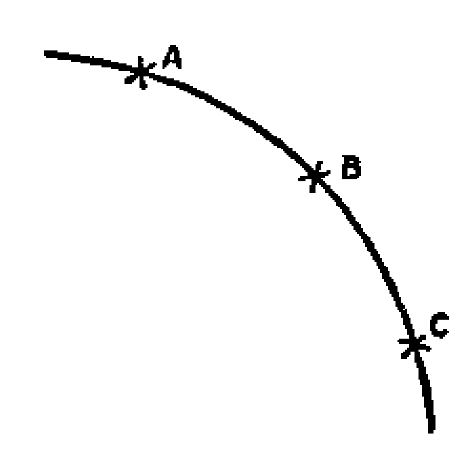
⑤ 参见韦特海默,《论原始民族的思维》,见于《关于格式塔理论的三篇论文》。

在一起。如果我们想理解感知,我们就要在我们身上探索这个前客观(préobjectif)领域。

第二章 “联想”和“回忆的投射”

感觉的概念一旦被引入，就会歪曲关于知觉的分析。我们曾经说过，在“背景”上的一个图形已经包含比目前已知的性质更多的东西。图形有不“属于”“背景”且“突出”在背景上的“轮廓”，图形是“稳定的”，具有“密集的”颜色，而背景是无边界的，没有分明的颜色，它在图形下面“延伸”。因此，整体的各个部分——比如，最接近背景的图形部分——除了有一种颜色和一些性质之外，还有一种特殊*意义*。问题在于了解这种意义是由什么构成的，词语“边缘”和“轮廓”表示什么，当性质的整体被*理解*为在背景上的图形时，发生了什么。但是，感觉一旦作为认识的成分被引入，我们就没有选择回答的余地。一个有感觉能力——在与一种印象或一种性质绝对一致的意义上——的存在不可能有别的认识方式。一种性质，一个红色平面表示某物，比如，它被理解为在背景上的一个点，这意味着红色不仅仅是我置身于其中和感受到和体验到的暖色，意味着红色显示另一个某物，但并不包含它，意味着红色起着一种认识功能，它的各个部分共同组成了每一个部分都与整体有联系、又不离开自己的位置的整体。从此以后，红色不仅仅向我呈现，而且也向我呈现某物，它所呈现的东西不是作为我的知觉的

21 一个“实在部分”被拥有，而仅仅作为一个“意向部分”[①] 被指向。我的目光不消失在轮廓或斑点中，而是消失在实际上被认为的红色中：我的目光浏览或俯临轮廓和斑点。为了接受真正地进入感觉的一种意义，为了整合到与整个“图形”有联系、但独立于“背景”的“轮廓”，点状感觉应该不再是一种绝对的一致，因而不再是作为感觉。如果我们承认在传统意义上的一种“感知”，那么感性事物的意义仅包括呈现的或潜在的其它感觉。请看一个图形，我们只能同时拥有作为图形的一部分的点状感觉。每一个点状感觉始终是它之所是，是一种盲目的接触，是一个印象，整体产生了“视觉”，并在我们面前构成了一个景象，因为我们学会了较快地从一个印象转到另一个印象。轮廓只不过是局部视觉的总和，一种轮廓的意识是一种集体存在。构成轮廓的感性成分不可能丧失把这些成分定义为感性的，以便向一种内在的联系和共同的构成规律开放的不透明性。假定在一个图形的轮廓上有 A，B，C 三个点，它们在空间的顺序是它们的方式和在我们眼里的共存，尽管我能把它们靠得很近，但这种共存仍然是分开的存在的总和，**A的位置，加 B的位置，加 C的位置**。经验主义可能会抛开这种原子主义的语言，谈论空间整体或时间整体，在性质的体验中加入关系的体验。但这不能改变学说。要么空间整体被一个人看到和端详，但在这种情况下，人们抛开了经验主义，因为意识不



---

① 这是胡塞尔的用语。这个概念被 M. 普拉丁纳深化和重新采用，《感觉的哲学》，第一章，特别是 152 页及以下。

能由印象规定，要么空间整体以一种印象的方式自我显现，但在这种情况下，它也难以达到比我们先前谈到的点状印象更广泛的协调。但轮廓不仅仅是呈现的材料的总和，呈现的材料也唤起其它的材料来补充自己。当我说我在我面前有一个红点时，词语"点"的意义是我在学习使用该词语的期间里由以前的体验提供的。A，B，C 三个点在空间的分布唤起了类似的其它分布，我说我看到了一个圆。求助于已经获得的体验也不能改变经验主义论点。重建过去体验的"观念联想"只能恢复外在的联系，本身也只能是一种外在的联系，因为最初的体验不包含其它体验。一旦人们把意识定义为感觉，意识的一切方式就必须从感觉中取得其明晰性。词语"圆"，词语"顺序"，在我回想起的以前体验中只能表示我们的感觉在我们面前分布的具体方式，某种实际的排列，某种感知的方式。如果 A，B，C 三点处在一个圆上，那么 AB 的轨迹和 BC 的轨迹"相似"。但这种相似仅意味着一个轨迹实际上使人想起另一个轨迹。ABC 的轨迹和我看到过的圆形轨迹相似，但这仅仅意味着它唤起了其它圆形轨迹的回忆，使它们的表象显现出来。当前的轨迹和被唤起的轨迹不可能被视为、被感知或被理解为同一个轨迹，这可能意味着它们的亲在（ecceité）已被克服，它们只能紧密地联系在一起和到处相互替代。认识表现为一种替代系统，在这个系统中，一个印象显示其它印象，却不解释其它印象，在这个系统中，词语让感觉期待着，就像黄昏让黑夜期待着。被感知物体的意义只不过是无原因地开始重新显现的一组表象。最简单的表象或感觉归根结底是需要在词语中理解的东西，概念是表示它们的复杂方式，由于它们本身是难以表达的印象，所以理解是一种欺骗或一种错觉，认识不可能把握其相互牵连的对象，精神的运转如同一

架不知道其结果为什么是正确的计算机[1]。除了唯名论，即从意义到模糊相似的反意义或到邻近性联想的无意义的还原，感觉不承认别的哲学。

然而，应该开始和结束整个认识的感觉和表象仅显现在意义界域中，被感知物体的意义不是一种联想的结果，而是被预先假定在所有联想中，不管是一个呈现的图形的梗概，还是以前体验的回忆。我们的知觉场是由"物体"和"物体之间的空隙"构成的[2]。一个物体的各个部分不是通过起因于在物体运动中观察到的其相互联系的单纯外部联想维系在一起的。首先，我把我从来没有见过其运动的整体看成是物体：房屋，太阳，山脉。如果人们希望我把在运动物体的体验中获得的概念推广到不动的物体，那么山脉应该在它的实际外观中呈现出使之被认为是物体、并能为这种转移说明理由的某种特性。但在这种情况下，即使没有转移，这种特性也足以解释场的隔离。儿童能摆弄和搬动的日常物体的统一性也不能归结为对它们的相互联系的证实。如果我们开始把物体之间的空隙看成是物体，那么世界的外观将发生显著的变化，就像当我找到了谜语中的"兔子"和"猎人"，谜语的外观发生了显著的变化。它们不是以别的方式联系在一起的同一些成分，以别的方式联系在一起的同一些感觉，具有另一种意义的同一个原本(texte)，在另一种形式中的同一种内容，而完全是另一个世界。没有共同构成一个物体的无关紧要的材料，因为实际的邻近性或相似性把材料联系在一起；恰恰相反，正是因为我们把一个整体感知为物体，分

① 胡塞尔，《逻辑研究》，第一章，纯粹逻辑引论，68页。
② 比如，参见科勒的《格式塔心理学》，164—165页。

析的态度才能随后从中分辨出邻近性和相似性。这不仅意味着如果没有整体知觉，我们不会想到要注意整体的各个部分的相似性和邻近性，严格地说，也意味着相似性和邻近性可能不属于同一个世界，它们也许根本就不存在。始终思考世界中意识的心理学家，把刺激的相似性和邻近性列入决定整体结构的客观条件中。心理学家说[①]，最邻近和最相似的刺激，或组合后能使景象保持最佳平衡的刺激，在知觉看来倾向于结合在同一个形状中。但是，这种语言是欺骗人的，因为它把属于把被感知世界，甚至属于科学意识构 24 造的第二世界的客观刺激与心理学家应该根据直接体验描述的知觉意识进行对照。心理学家的两重性思维始终冒着把属于客观世界的关系重新引入其描述的风险。因此，人们认为，韦特海默的邻近性原则的相似性原则把联想主义者的客观邻近性和相似性重建为知觉的构成原则。事实上，在纯粹的描述看来——格式塔理论可能是其中的一种，刺激的邻近性和相似性不先于整体的构成。“好的形状”之所以没有实现，是因为它在形而上学的世界中是自在好的，形状之所以是好的，是因为它是在我们的体验中实现的。只有当我们不把知觉现象描述为通向客体的第一入口，而是在知觉现象的周围假定一个环境——分析知觉将获得的所有解释和所有印证已经在那里，实际知觉的所有规则已经在那里得到说明——一个真理的场所，一个世界，所谓的知觉条件才能先于知觉本身。我们在这样做的时候，夺走了知觉开始和建立认识的基本功能，我们是以知觉的结果来看知觉的。如果我们遵循现象，那么物体在知觉中的统一性就不是由联想构成的，而是由联想的条

① 比如，韦特海默（邻近性原则，相似性原则和“好的形状”原则）。

件,并先于证实和决定它的印证,也先于本身。如果我信步海滩,走向一条搁浅的船,如果船的烟囱和全部桅杆与沙丘边缘的树林混淆在一起,那么我一时看到这些细节部分与船生动地连在一起并与之融合。随着我逐渐走近,我没有感知到最终能在一个连续画面中将船的上部结构连接在一起的相似性和邻近性。我只感到物体的外观在变化,感到在这种紧张状态中某事即将来临,就像在乌云中暴风雨即将来临。突然,为满足我含糊的期待,景象重新组合。我事后才从我称之为"刺激"的东西——即在短距离获得的、我用以构成"真实"世界的最确定现象——中辨认出作为变化原因 25 的相似性和邻近性。"我为什么没有看到这些木料与船连成一体?然而,木料具有与船一样的颜色,与船的上部结构配合得十分完美。"但是,正确感知的这些原因不是在正确的知觉之前呈现的原因。物体的统一性是建立在即将来临的事件的预感之上的,这种预感将直接回答仅潜在于景象中问题,物体的统一性解决只是以含糊期待的形式提出的问题,把直到那时为止还不属于同一个世界,正如康德深刻指出的,因而还不可能联系在一起的成分组织起来。当综观(synopsis)把这些成分放在同一个领域、唯一的物体领域时,就使成分之间的邻近性和相似性成为可能,一个印象不可能通过自己与另一个印象联系在一起。

印象更没有唤起其它印象的能力,只有以过去体验的观点来理解印象,它才能唤起其它印象,因为在过去的体验中,印象与所要唤起的其它印象共存。设有一系列成对的音节[1],其中的第二个音节是第一个音节的软化韵脚(dat-tak),并设有另一系列音节,

---

① K.勒温,《心理力量和能量及灵魂结构引论》。

其中的第二个音节是第一个音节的颠倒(ged-deg)；如果这两个系列的音节在学习后被记住了,如果一个决定性实验中,指导语都是“找出软化韵脚”,那么人们注意到被试找出软化韵脚 ged 的难度要比找出一个中性音节的软化韵脚的难度大得多。但如果指导语是要求改变呈现的音节的元音,那么这项作业很容易完成。因此,在第一次决定性实验中起作用的并不是联想力,因为即使联想力是存在的,也应该在第二次实验中起作用。实际情况是,面对通常与软化韵脚有联系的音节,被试不是真正地在押韵,而是在利用他的知识,运用“再现意向”[①],因此,当遇到第二系列的音节时,当给出的指导语不再与训练实验中实现的组合一致时,再现意向就只能导致错误。当人们在第二次决定性实验中要求被试改变作为引发因素的音节的元音时,由于这项作业没有列入训练实验中,所以 26 被试不能以迂回的方式利用再现,在这种情况下,训练实验不起任何作用。因此,联想不是作为一种独立的力量起作用的,不是作为动力因的呈现的词语“引发”了反应,只有使再现意向成为可能或试图运用再现意向,根据被试在先前的实验背景中掌握的意义并依靠该实验时,如果被试能在外观上或在过去的外貌中认出它和把握它,呈现的词语才是有效的。最后,如果人们想援引相似性联想,而不是邻近性,那么还可以看到,为了唤起实际上与之相似的过去的表象,当前的知觉必须成形,以便它能拥有这种相似性。不管一个被试看了 5 次还是 540 次图 1 [②],要么他十分容易地在图 2 中辨认出“隐藏”在那里的图 1, 要么他始终不可能从中辨认出图

---

① “set to reproduce”,考夫卡,《格式塔心理学原理》,581 页。

② 哥特萨尔特,《论经验对图形知觉的影响》。

1。相反，在同样的实验中，试图在图2中寻找另一个隐蔽图形（不知道哪个图形）的被试能比被动的被试更快、更经常地在图2中辨认出图1。因此，相似性只不过是共存，一种指引表象或“意识状态”的一种联系的第三人称力量。图1不是由图2唤起的，或者只有当人们首先在图2中看到一个“可能的图1”，图1才能由图2唤起，这等于说，实际的相似性没有阻止我们思索为什么相似性首先通过图2的呈现结构成为可能；在唤起图形的回忆之前，“引发的”图形必须具有与被引发的图形同样的意义；最后，实际的过去并不是通过一种联想机制被引入当前的知觉中的，而是通过目前的意识本身展现出来的。

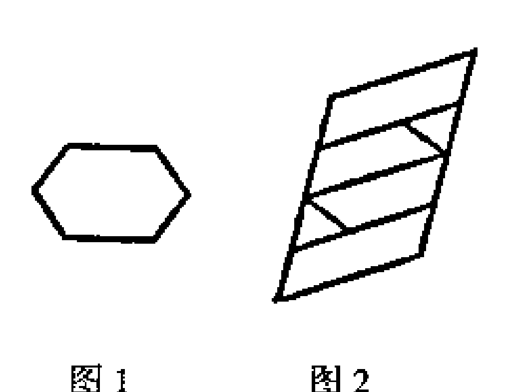


图1　　图2

我们由此可以看到关于“回忆在知觉中作用”的习惯说法的价值所在。甚至在经验主义之外，人们也谈论“回忆的作用”①。人们始终认为“感知就是回忆”。人们指出，在阅读一篇文章时，快速扫视造成视网膜印象的空缺，感觉材料因而需要由回忆的投射来补全②，倒看的一幅风景画或一张报纸向我们展现了本来的景象，而正看的一幅风景画或一张报纸只有通过回忆的补充才是清晰的。“由于印象的不寻常布局，心理原因的影响不再能起到作用③”。人们不问为什么以其它方式呈现的印象使报纸难以认读，使风景画难以辨认。因为为了补全知觉，需要回忆使材料的外观成为可能。在回忆起作用之前，被看到的东西应该在当前被组织

27

① 布伦施维奇，《人的体验和自然的因果关系》，466页。
② 柏格森，《精神的力量》，比如说，理智的努力，184页。
③ 比如，参见埃宾浩斯，《心理学概论》，104—105页。

起来,以便向我呈现我能从中辨认出我以前的体验的一个景象。因此,回忆的援引必须以有待解释的东西为前提:材料的成形,一种意义强加于感觉的混沌。在回忆唤起成为可能时,回忆唤起是多余的,因为人们期待着的回忆作用已经实现。人们可能认为"回忆中的颜色"(Gedächtnisfarbe)也是一样,在其他的心理学家看来,回忆中的颜色终将代替物体目前呈现的颜色,因此,我们能"通过"记忆的"眼镜"看物体①。问题在于了解什么东西在目前唤起了"回忆中的颜色"。黑林说,每当我们再次看到已知的物体,"或以为再次看到已知的物体"时,回忆中的颜色就被唤起。但我们凭什么相信这种说法呢?什么东西在目前的知觉中告诉我们它是已知的物体,因为按照假设,物体的属性已经有了变化?如果人们硬说形状或大小的认知能导致颜色的认知,那么人们是在作循环论证,因为视大小和视形状也会变化,在此,认知仍然不可能是回忆唤起的结果,而应该先于回忆唤起。因此,认知不可能从过去转到现 28 在,"回忆的投射"只不过是一个糟糕的隐喻,它掩盖更深刻的和已经完成的认知。最后,校对员的错觉同样也不能理解为真正看到的某些材料和与之相混淆、以至不能相互区分开来的记忆的融合。为什么回忆唤起不需要由本义上的感觉材料的外观引导就能产生?即使回忆唤起是通过引导产生的,它又有什么用处,因为在记忆宝库中提取东西之前,词语已经具有自己的结构或自己的外观?显然是错觉的分析使人相信"回忆的投射",其推理大致如下:错觉不可能基于"呈现的材料",因为文章中的"destruction"字样,我都把它读作"déduction"。代替字母群 str 的字母 d 不是由视觉产生

---

① 黑林,《光觉学基础》,8 页。

的,因此,必然有其它的原因。人们会说,原因是记忆。比如,在一个平面上,一些阴影和一些光线就足以产生立体感,在一个谜语里,几根树枝就能使人联想起猫,在云层里,几条含糊的曲线就能使人联想起马。但是,过去的体验只能在事后作为错觉的原因显现出来,为了唤起这个回忆,而不是唤起其它的回忆,目前的体验必须先成形和获得意义。因此,马,猫,替代的字母,立体感是在我目前的注视之下产生的。平面上的阴影和光线在摹拟"最初的立体感现象"①时产生了立体感,此时,阴影和光线具有一种原有的空间意义。为了我能在谜语里找到猫,"意义的单位'猫'应该以某种方式已经规定协调性活动应当牢记和应当忽略的直接材料的成分"②。之所以错觉欺骗我们,是因为我们把它当作真实的知觉,在真实的知觉中,意义产生于感性事物的最初阶段,而不是来自其它地方。意义摹拟这种占优势的体验,在这种体验中,意义准确地涵盖了感性事物,明显地在感性事物中显现出来或表现出来;意义包含了这种知觉规律;因此,意义不可能产生于感性事物和回忆之间的会合,知觉更不是这样。"回忆的投射"使意义和知觉变得不可理解。因为如果一个被感知物体是由感觉和回忆组成的,那么

29

它只能通过回忆的补充被确定,因此,它本身没有能限制回忆的入侵的手段,我们已经说过,被感知物体不仅能有这种"移动"的光环,而且也是难以把握的,捉摸不到的,始终靠近错觉。既然缺少了知觉本身,既然错觉不可能欺骗我们,错觉就更不可能提供一个物体最终呈现出的坚实的、确定的外观。如果人们最终承认回忆

① 舍勒尔,《自我认识的偶像》,72页。
② 同上。

不是从回忆本身投射在感觉上的,承认意识把回忆和呈现的直接材料(donné)进行比较,以便仅牢记与呈现的直接材料一致的回忆,那么人们也将承认本身具有其意义,并把其意义与回忆的意义对立起来的一个原本(texte):这个原本就是知觉本身。总之,认为能靠“回忆的投射”把一种心理活动引入知觉,认为这是站在经验主义的对立面,是完全错误的。该理论只不过是一个推论,一种对经验主义为时已晚和无效的修正,它承认经验主义的假设,分担经验主义的困难,和经验主义一样,它也掩盖现象,而不是让人了解现象。经验主义的假设始终认为可以从感觉器官提供的东西中推断出直接材料。例如,在校对员的错觉中,人们按照眼球运动、阅读速度和视网膜印象所需要的时间,重建实际看到的材料。然后,除去整个知觉中的这些理论性材料,人们获得了被当作心理的东西看待的“被唤起材料”。人们用意识状态构造知觉,正如人们用石块建造房屋,人们在想像一种能使这些材料融合成一个紧密的整体的心理化学。同一切经验主义理论一样,这种心理化学仅仅描述不可能是一种认识的等同物的盲目过程,因为在这堆感觉和回忆中,没有人能看到,能感知到直接材料和被唤起材料的一致——相应地,也没有人能看到和感知到通过一种意义来抗拒一大堆回忆的坚实物体。因此,应该抛弃使一切变得难以理解的假设。根据客观原因来区分直接材料和被唤起材料是随意的。如果我们重返现象,我们就能发现已经蕴涵着一种不可还原的意义的整体是基础层:不是需要用回忆来填补的空缺的感觉,而是自发地与当前的意向和以前的体验一致的景象或词语的外观和结构。这 30 样,与一般的知觉意识问题相联系的在知觉中的真正记忆问题就显露出来了。问题在于理解意识何以通过它自己的活动,不在虚

构的无意识中提取补充内容，用时间来改变其景象的结构——其以前的体验何以每时每刻在它重新打开的一个界域的形式下呈现给意识，如果以前的体验在回忆活动中把界域当作认识的主题的话．但以前的体验也能把界域留在“边缘”，在这种情况下，界域直接向被感知物体提供一种目前的环境和呈现的意义。始终受意识支配、因而围绕着和包围着意识的所有知觉的一个场，一种环境，也可以说为意识指定一种时间处境的已知“组合”的一个界域，这就是使有别于知觉和回忆的行为成为可能的过去的呈现。感知，不是感受随之带来的能补全回忆的许多印象，而是看到如果缺少它回忆的援引便成为不可能的一种内在意义从一组材料中涌现。回忆，不是在意识的注视之下再现继续自在存在的一个过去的景象，而是深入过去的界域，逐渐地展开一个套着一个的景象；直至回忆所概括的体验在其时间的位置上被体验到。感知不是回忆。

因此，“图形”和“背景”、“物体”和“非物体”的关系，过去的界域，是不可还原为显现在这些关系中的性质的意识结构。经验主义始终保留把这种先天知识当作心理化学的结果的办法。经验主义承认，每一个物体都呈现在本身不是一个物体的背景上，现在介于两个目前不存在的界域，过去和将来之间。但是，经验主义还认为，这些意义是派生的。“图形”和“背景”，“物体”和它的“周围环境”，“现在”和“过去”，这些词语概括了时空观的体验，而时空观的体验最终归结为回忆的消失或边缘印象的消失。尽管在实际知觉 31 中，结构一旦形成就具有比性质所能提供的更多的意义，但我仍然不应该局限于这种意识的证明，我应该借助印象在理论上重建结构，结构能表示印象的实际关系。在这方面，经验主义是驳不倒的。既然经验主义拒绝反省的证明，既然经验主义把外部印象联

系在一起，并形成我们意识到我们从整体到部分时理解的结构，就没有我们为反对经验主义而援引的决定性证据的现象。一般地说，人们在描述现象时，不可能驳倒无自知之明和处在物体中一种思想。只要人们力图构造这个世界、生命、知觉、精神的形象，而不是把我们关于它们的体验理解为近在咫尺的源头，理解为我们的认识对其对象的最后要求，那么，物理学家的原子就比这个世界的历史的和性质的形象更实在，物理—化学过程就比有机体的形态更实在，经验主义的心理原子就比被感知的现象更实在，作为维也纳学派的“意义”的理智原子就比意识更实在。这种颠倒黑白关系的看法的转变应该由每一个人来完成，只是到了后来，这种转变才能通过它使人理解到的丰富现象得到解释。但在这种转变之前，现象是不可理解的，经验主义始终能用它所不理解的东西对抗人们对现象所作的描述。在这个意义上，反省是一种同精神错乱一样坚定的思想体系，其区别是反省能理解自己和理解疯子，而疯子则不能理解精神错乱。即使现象场是一个新的世界，它也不是绝对地不为自然思维所知，它在界域中向自然思维呈现，经验主义学说本身就是一种分析意识的尝试。因此，有必要指出，经验主义的解释使之变得不可理解的一切东西和经验主义的解释所掩盖的所有原始现象是“准神话”。经验主义的解释首先向我们隐瞒了我们的整个生活几乎都在其中进行的“文化世界”或“人类世界”。在我们中间的大多数人看来，大自然只不过是一种含糊的和遥远的存在，受到城市、街道、房屋，特别是受到其他人的存在的抑制。然而，在经验主义看来，各种“文化”物体和各种面孔应把它们的外观和它们的魅力归于转移和归于回忆的投射，只是出于偶然，人类世界才具有意义。在一个景象，一个物体，一个身体——命中注定 32

要表现出“快乐”或“悲伤”、“活泼”或“忧愁”、“高雅”或“粗鲁”神态的身体——的感性外观中，没有任何东西。经验主义再一次用能作用于我们的感觉器官的刺激的物理和化学性质来定义我们感知到的东西，在知觉中排除我在一张脸上看到的愤怒或痛苦，我在犹豫或迟疑中理解其本质的宗教，我在市政府官员的态度中或在一幢纪念性建筑物的风格中了解其结构的城市。不可能有客观精神：精神生活隐退到孤立的、仅致力于内省的意识中，而不是像看起来的那样，发生在由我与之谈论和与之生活的那些人组成的人类空间中，我工作的场所或我享乐的场所中。欢乐和悲伤，活泼和迟钝是内省的材料，我们之所以把这一切赋予景象和其他人，是因为我们在我们自己身上看到这些内部知觉与通过我们的机体构造的偶然性和内部知觉联系在一起的外部符号的一致。由此而变得贫乏的知觉成了一种纯粹的认识活动，成了性质及其通常展现的累积登记，有感觉能力的主体面对世界，就像学者面对他的实验。相反，如果我们承认所有这些“投射”，所有这些“联想”，所有这些“转移”是建立在物体的某种内在特性之上的，那么“人类世界”就不再是一种隐喻，重新成为实际上所是的环境，作为我们的思想的祖国。有感觉能力的主体不再是“先验的”(acosmique)有思维能力的主体，行动、感情、意志还有待于被当作规定一个物体的最初方式来探索，因为“一个物体在显现为黑色的或蓝色的，圆的或方的之前，已经显现为迷人的或令人厌恶的[①]”。但是，当经验主义把作为我们的生存的食粮的文化世界当作一种错觉时，不仅仅歪曲了体验。出于同样的原因，自然世界也受到歪曲。我们之所以非

① 考夫卡，《心理的成长》，320页。

难经验主义，不是因为经验主义把自然世界当作分析的第一主题。因为每一个文化物体确实都要回到它得以显现、也可能是含糊的和遥远的一个自然背景上。我们的知觉把画布的直接呈现压在绘画之下，把正在风化的水泥的直接呈现压在纪念性建筑物之下，把疲惫的作者的直接呈现压在人物之下。然而，经验主义所谈论的大自然是刺激和性质的总和。关于这样的大自然，声称它即使仅仅在意向中是我们的知觉的第一对象，也是荒谬的：它后于文化物体的体验，更确切地说，它是文化物体中的一个。因此，我们也需要重新发现自然世界及其有别于科学对象的存在方式的存在方式。不管背景继续在图形下面，不管背景是在图形下面*被看到*的，只要图形覆盖了背景，那么掩盖物体的*呈现*的整个问题的这个现象也被经验主义哲学所掩盖，因为经验主义哲学根据心理学的视觉定义，认为背景的这个部分是不可见的，把背景的这个部分归结为单纯的感觉性质的条件，并且假定背景的这个部分是通过一个表象，即通过一种弱化的感觉呈现出来的。更一般地说，不属于我们的视觉场的实在物体只能通过表象向我们显现，这就是为什么实在物体只不过是“感觉的持续可能性”。如果我们抛开经验主义的内容优先假设，那么我们就能自由地认识到在我们后面的物体的特殊存在方式。回头去“看在他身后的世界是否还在那里”[1]的癔症患儿并不缺乏表象，但是，在他看来，被感知的世界已经失去了最初的结构，在正常人看来，这种最初的结构使世界的隐藏着的外观变得与世界的可见外观一样确实。经验主义始终能再一次组合心理原子，构造与所有这些结构近似的等同物。但是，在以下几

33

① 舍勒尔，《自我认识的偶像》，85 页。

章里，被感知世界的丰富内容越来越使经验主义显现为一种心理失明，一种无法利用已经显现的体验的体系，而反省在把体验放在它应有的位置上时，就能理解其从属的真理。

第三章 “注意”和“判断”

34

到目前为止，关于传统偏见的讨论旨在反对经验主义。事实上，我们针对的不仅仅是经验主义。现在，应当让人看到理智主义的反命题和经验主义如出一辙。两者都把从时间和意义上看不是第一的客观世界当作分析的对象，两者都不能表达出知觉意识构成其对象的特殊方式。两者都与知觉保持距离，而不是参与知觉。

我们在研究注意概念的由来时，将证明这一点。在主张“恒常性假设”的经验主义看来，正如我们已经解释的，注意概念可以从客观世界的优先中推断出来。即使我们感知到的东西不符合刺激的客观属性，恒常性假设仍迫使人们承认“正常的觉”已经存在。因此，正常感觉应该是看不见的，人们把能揭示正常感觉的功能——就像探照灯照亮预先存在于阴暗处的物体，叫做注意。因此，注意活动不产生任何东西，差不多正如马勒伯朗士所说的，是自然奇迹使能回答我提出的问题的知觉或观念涌现。既然“Bemerken”或“take notice”[①]不是它所揭示的观念的有效原因，所以在一切注意活动中，注意都是相同的，正如不管被照亮的景象是什么，探照灯的灯光都是相同的。因此，在注意每时每刻无差别地投向意识的所有内容的意义上，注意是一种普遍的和无条件的能力。

---

① “Bemerken”和“take notice”分别是德语和英语的“注意”。——译者

由于注意不产生任何东西,所以注意在任何地方都没有受到关注。为了把注意和意识生活联系在一起,应该证明知觉是如何唤起注意的,注意是如何发展和丰富知觉的。应该描述一种内在的联系,35 而经验主义仅掌握外在的联系,只能把意识状态并列起来。经验主义的主体,自人们赋予它一种主动性以来——即一种注意理论的存在理由——只能接受一种绝对的自由。相反,理智主义从注意的丰富内容出发:因为我意识到我通过注意获得了物体的真实性,所以注意并非偶然地使一个景象在另一个景象之后相继出现。物体的新外观依赖于物体的旧外观,表达出它要表达的一切东西。蜡块一开始是柔软的和易变的广延的一部分,我只是"根据我对在它里面的或组成它的东西的注意程度"①,才清楚地或含糊地认识蜡块。因为我在注意中感到物体的一种解释,所以被感知物体应当已经包含注意所显示出的可理解结构。意识之所以在一只碟子的圆形外观中发现了几何圆,是因为意识把几何圆放到碟子之中。为了获得注意的知识,就像在人们说一个昏过去的人苏醒过来的意义上,只需注意的知识苏醒过来就行了。反之,无注意的或谵妄的知觉是一种半睡半醒状态。这种知觉只能用否定的词语来描述,其对象是不可靠的,人们能谈论的唯一对象是清醒的意识的对象。我们带着我们的身体固有的一种心不在焉和眩晕的恒定根源。但我们的身体没有能使我们看到不存在的东西的能力;我们的身体只能使我们相信我们看到不存在的东西。地平线附近的月亮并不比、看起来也并不比天顶附近的月亮更大:如果我们注意地看月亮,比如说,通过一个纸筒,或用一架望远镜看月亮,那么我

① 《第二沉思》,AT,IX,25 页。

们将发现月亮的视直径是一样的[1]。与注意的知觉相比，心不在焉的知觉不包含更多的东西和其它的东西。因此，哲学不必以表面的幻象为依据。纯粹的和摆脱了由注意造成的障碍的意识，不与任何幻想相混淆的真实世界可以受每一个人支配。我们不必分析作为从混沌到清晰转变的注意活动，因为混沌什么也不是。意识只有在确定一个对象的时候才开始存在，同样，“内部体验”的幻想只有借助于外部体验才是可能的。因此，没有意识的个人生活， 36 意识没有别的障碍，只有什么也不是的混沌。但是，在构成一切东西，更确切地说，永远地拥有其全部对象的可理解结构的意识中，以及在不构成任何东西的经验主义的意识中，注意依然是一种抽象的、无效的能力，因为注意在其中无事可干。意识与它所不关注的对象的联系紧密程度不亚于它与所关注的对象的联系，注意活动的剩余清晰并不创造任何新的关系。因此，剩余的清晰重新成为不是随着它所照亮的物体一起变化的光线，人们又一次用空洞的注意活动来代替“意向的特殊方式和方向”[2]。最后，注意活动是无条件的，因为它无差别地支配所有对象，就像经验主义的 Bemerken 那样，因为所有对象在注意看来都是超验的。既然意识拥有所有对象，那么所有对象中的一个实在对象何以引起注意活动？经验主义所缺少的是对象和由对象引起的活动之间的内在联系。理智主义所缺少的是思维原因的偶然性。在第一种情况下，意识过于贫乏，在第二种情况下，意识又过于丰富，以至任何现象都不能引起意识。经验主义没有认识到我们需要知道我们所寻找的东

① 阿兰，《美术的体系》，343 页。
② 卡西尔，《符号形式的哲学》，第三卷——认识现象学，200 页。

西,否则,我们就不会去寻找,理智主义则没有认识到我们需要不知道我们所寻找的东西,如果我们了解的话,我们也不会去寻找。它们的共同之处是两者都不理解正在学习的意识,都没有考虑这种受到限制的无知,这种依然“空洞的”、但已经确定的、作为注意本身的意向。不管注意通过一种重演的奇迹获得了它所寻找的东西,还是注意事先拥有了它所寻找的东西,这在两种情况下,对象的构成都是默默进行的。不管性质的总和,或关系的体系是什么,只要它存在,它对我的生活和我的认识的某一时刻来说应该是纯粹的、透明的、非个人的、并非不完善的、真实的,就像它在意识中出现那样。知觉意识与科学意识的精确形式混合在一起,未确定的东西没有进入精神的定义。虽然有理智主义的意向,但这两种学说都有这个看法:注意不产生任何东西,因为自在的印象的世界或决定性的思维的世界都不受精神作用的影响。

37

同自在的主体这个概念相反,心理学家对注意的分析获得了一种觉悟的价值,对“恒常性假设”的批判将在批判经验主义把“世界”当作自在的实在,理智主义把世界当作认识的内在界限的独断论信仰中得到深化。注意首先必须以一种心理场的转换,意识呈现给它的对象的一种新方式为前提。比如说,我得以明确地指出别人触及我身体的某一点的位置的注意活动。对某些定位不能的中枢神经障碍的分析揭示了意识的深层次活动。海德扼要地谈到“注意的局部衰退”。事实上,问题不在于一个或多个“局部特征”的破坏,也不在于从属的感知能力的衰退。障碍的第一条件是感觉场的分解,感觉场在病人注视其探索活动、进行感知和移动时不能再保持恒定,当人们向病人询问时变得狭窄[1]。模糊的定位,这

---

[1] J.斯坦因,《论感觉能力的变化和错觉的产生》,362页和383页。

个矛盾的现象揭示了有很多扩展余地的前客观空间，因为一起被触及的身体上的许多点不是被病人，也不是由单义的位置混淆的，其原因在于从一个知觉转到另一个知觉时，固定的空间范围不能继续存在下去。因此，注意的最初活动是产生一个人们得以俯视(Ueberschauen)的一个知觉的或心理的场，在这个场中，探索器官的活动、思维的运作是可能的，除非意识逐渐丧失了它已经获得的东西和消失在它所引起的变化中。被触及点的确切位置应是我根据我的肢体和身体的方位获得的各种位置感觉的不变点，注意活动能够确定这个不变点并使之具体化，因为注意活动对表面的变化保持了一段观看距离。因此，作为一般的和形式的活动的注意 38 是不存在的[1]。在任何情况下，都有某种有待于获得的自由，某种有待于安排的心理空间。还有待于显示注意的对象本身。严格地说，这是一种创造。例如，人们早就知道，婴儿在生命的最初九个月里只能大致区分有颜色的东西和无颜色的东西；接着，平面颜色被认为是“暖”色的和“冷”色的，最后，终于能辨别各种颜色。但心理学家[2]却假定，是对颜色名称的无知或混淆阻碍了儿童对各种颜色的辨别。儿童必定能在有绿色的地方看到绿色，他缺少的只是对颜色的注意和对颜色现象的理解。这是因为心理学家不能想像一个其中的颜色是不确定的世界，一种没有确定的性质的颜色。相反，对这些偏见的批判能使人把颜色世界理解为建立在一系列“外观的”区分——“暖”色和“冷”色的区分，“有颜色的东西”和“无颜色的东西”的区分——基础上的第二次形成。我们不能把儿童

① E.鲁宾，《注意的不存在》。
② 比如，参见彼得，《论颜色知觉的发展》。

那里代替颜色的这些现象与任何确定的性质进行比较，同样，病人的“离奇”颜色也不能等同于光谱中的任何一种颜色[①]。因此，对本义颜色的最初知觉是一种意识结构的变化[②]，一个新的体验领域的建立，一种先天推理的展开。然而，注意必定是根据这些最初活动的模式被设想出来的，因为仅限于召回获得的知识的次级注意使我们求助于获得的东西。加以注意，不只是照亮事先存在的材料，而是把事先存在的材料当作图形，在它们中间实现新的联系[③]。材料只是作为界域才事先存在的，它们真正构成了在整个世界中的新领域。正是它们带来的最初结构使对象的同一性在注意活动前后显现出来。颜色性质一旦获得，并仅仅靠着颜色性质，39 以前的材料就显现为性质的准备。方程的概念一旦获得，算术等式就显现为同一个方程的各种变化形式。正是在弄乱材料的时候，注意活动与以前的活动联系起来，意识的统一性通过一种“转变的综合”逐渐形成。意识的奇迹是通过注意使在打破对象的统一性的同时又在一个新的领域里重建其统一性的现象显现出来。因此，注意既不是一种表象的联合，也不是一种已经把握其对象的思维的重返自身，而是一个新的对象的主动构成，这个新的对象阐明了直到那时仅作为不明确界域呈现的东西，并使之主题化。对象在引起注意的同时，每时每刻在注意的支配下被重新把握，被重新确定。对象只有通过“认识事件”向它提供的有待确定的含糊意义才能引起将转变对象的认识事件，所以对象它成了认识事件的

① 彼得，《论颜色知觉的发展》。
② 科勒，《论无注意的感觉……》，52 页。
③ 考夫卡，《知觉》，561 页及以下。

"动机"(motif)[①],而不是其原因。但是,注意活动至少扎根在意识生活中,人们最终将理解,意识需要摆脱其无差别的自由来产生一个实际对象。这种从不确定到确定的转变,这种每时每刻它自己的历史在一种新意义的统一性之中的重新开始,就是思维本身。"精神的作用仅存在于活动中"[②]。注意活动的结果不是在它的开始之中。如果我用望远镜,或通过纸筒看月亮,在我看来,地平线附近的月亮不比天顶附近的月亮更大,但人们不能由此得出在自由视觉中显现也是不变的结论[③]。经验主义相信这一点,因为它不关心人们看到了什么,而是关心根据视网膜的印象人们应该看到什么。理智主义相信这一点,因为它根据"分析的"和注意的知觉的材料来描述实际知觉,在这样的知觉中,月亮实际上恢复了它真正的视直径。完全确定的真实世界首先可能还没有被确定为我们的知觉的原因,而是被确定为我们的知觉的内在目的。如果世界应该是可能的,那么世界应该被包含在意识的最初样式中,正如先验的演绎所强调的[④]。这就是为什么月亮决不应该比在地平线附近时显得更大。相反,心理学反省要求我们把真实世界重新放回意识的起源中,要求我们询问世界或实在真理的观念是如何可能的,并要求我们思索这种观念在意识中的最初涌现。当我以自然态度自由地注视时,场的各个部分相互作用,并引起在地平线附近的大月亮,这种无尺度的、但仍不失为一种大小的大小。应该把

40

① J.斯坦因,《论心理学和人文科学的哲学基础》。

② 瓦莱里,《诗学引论》,40页。

③ 正如阿兰所说的,《美术的体系》,343页。

④ 我们将在以下几页中看到,按照胡塞尔的说法,康德的哲学在这方面是一种"世俗的"和独断论的哲学。参见芬克《在当前批判中的胡塞尔现象学哲学》,531页及以下。

意识放在它在物体中的非反省生活面前，使意识想起被意识遗忘的它自己的历史，这就是哲学反省的真正作用，只有这样，人们才能通过这种反省能到达一种真正的注意理论。

理智主义试图通过反省发现知觉的结构，而不是通过联想力和注意的联合作用解释知觉的结构，但理智主义对知觉的看法还不是直接的。当我们考察**判断**概念在知觉分析中所起的作用时，将更清楚地看到这一点。判断通常是作为**感觉所缺少的为使一种知觉成为可能的东西**引入的。感觉不再被假定为意识的实在成分。当人们想描述意识的结构时，人们需重新回到感觉的点状特征，才能来进行描述。分析受到这种经验主义概念的制约，尽管这种概念只是作为意识的界限而被接受的，仅用来表示作为其对立面的一种联系能力。理智主义靠反驳经验主义得以继续生存下去，判断的一般用途是为了抵消感觉的可能扩散[1]。反省分析的确立在于把实在论和经验论的命题导向其结论，并用归谬法来论证反命题，但是，在这种归谬法中，与意识的实际活动的联系不是 [41] 必然的。如果知觉理论想像地从一种盲目的直觉出发，那么它仍有可能通过补偿到达一种空洞的概念，判断和纯粹感觉的补偿又重新成为与其对象的一种无关紧要的联系的一般功能，或通过其作用重新成为一种可觉察的心理力量。蜡块的著名分析从作为气味、颜色和味道的性质跳到无数形式和位置的乘积，面该乘积超越了被感知的物体，只能定义物理学家的蜡块。对知觉来说，当一切感觉属性消失时，就不再有蜡块，是科学在那里假定了保存下来的

① “休谟眼里的大自然需要一种康德的理性（……），霍布斯眼里的人需要一种康德的实践理性，如果两者都必须接近实际的自然体验的话。”舍勒尔，《伦理学中的形式主义》，62 页。

某种物质。“被感知的”蜡块本身，它的最初的存在方式，它的还不是作为科学的完全同一性的不变性，它的根据形状和大小可能变化的“内部界域”[①]，它的表明其柔软的无光泽的颜色，它的当我敲击它时发出沉闷声的柔软，最后，物体的知觉结构，所有这一切人们是看不到的，因为需要断言方面的规定来连结完全客观的和自我封闭的性质。我通过窗户看到的一些人被他们的帽子和大衣所遮掩，他们的形象不能出现在我的视网膜上。因此，我没有看见他们，但我判断他们在那里[②]。视觉一旦以经验主义的方式被定义为通过刺激登记在身体上的一种性质的占有[③]，那么就不可能有错觉，因为错觉使物体具有我的视网膜上没有的一些性质，只需证明知觉是判断就行了[④]。由于我有两只眼睛，所以我必定看到双重形象的物体，之所以我只感知到一个物体，是因为我借助两个形象构造出在远处的一个单一物体的观念[⑤]。知觉成了感受性依据 42

① 参见胡塞尔，比如说《体验和判断》，172 页。

② 笛卡尔，《第二沉思》，“……我不能不说我看见一些人，就像我说我看见蜡块；然而，我通过窗户所看到的，如果不是被遮掩着的、只能靠发条移动的一些幽灵或伪装的人的一些帽子和大衣，又是什么呢？但是我判断他们是真实的人……”。AT，IX，25 页。

③ “在此，立体感仍十分明显；不过，结论得自一点也不像一个立体的外观，即得自在我们的每一只眼睛看来同一些物体的外观差异。”阿兰，《论精神和情感八十一章》。此外，阿兰（同上，17 页）也引证赫尔姆霍茨的《生理光学》，该书认为恒常性假设始终是不言而喻的，判断所起的作用只是为了填补生理学解释的空白。还可以参见该书 23 页：“对于森林这个视野来说，由于大气层的关系，视觉呈现给我们的视野不是遥远的，而是带有蓝色的，这是很明显的。”人们显然是用有形体的刺激，或用一种性质的占有来定义视觉，因为在这种情况下，视觉提供给我们的是蓝色，而不是作为一种关系的距离。但从本义上说，这不是明显的，即没有被意识证明。确切地说，意识对在距离知觉中发现了先于一切估计、一切计算、一切结论的各种关系，感到惊奇。

④ “之所以能证明我在此作了判断，是因为画家在画布上描绘显现时很善于使我们产生这种远处山峰的知觉。”阿兰，同上，14 页。

⑤ “我们看到双重形象的物体，因为我们有两只眼睛，但如果不是为了从中得到我们以眼睛的方式感知到的一个单一物体的距离和立体感的知识，那么我们则不会去

有形体的刺激提供的符号的“解释”①,精神为“说明感觉印象”所作的一种“假设”②。但是,为解释视网膜印象的过度知觉而引入的判断,不是通过真正的反省从内部被把握的感知活动本身,而是重新成为负责提供身体所不能提供的东西的一种单纯的知觉“因素”,——不是一种先验的活动,而是重新成为一种单纯的逻辑推断活动③。我们因此被带出反省,我们在构造知觉,而不是在揭示知觉的固有功能,我们又一次弄错了使感性事物获得一种意义,一切逻辑中介和一切因果关系必须以此为前提的最初活动。由此可以得出,理智主义的分析最终使它试图阐明的知觉现象变得不可理解。当判断失去了它的构成功能,成为一种解释原则时,“看”、“听”、“感觉”这些词语也失去了全部意义,因为最微不足道的视觉也超过纯粹的印象,并因而归在“判断”的一般名义下。在感觉和判断之间,共同的体验做出了明确的区分。在共同的体验看来,判断是采取的立场,旨在认识在我的生命的每时每刻对我来说和对存在着的和可能存在的其他人来说有价值的某物;相反,感知则致力于显现,而不试图占有显现和了解显现的真实。这种区分在理智主义那里消失了,因为在没有纯粹的感觉的地方,就有了判断,

关注这些双重形象。”拉涅奥,《著名的课程》,105页。一般地说,“首先应该找出什么是属于人的精神本质的基本感觉;人体向我们呈现这种本质。”同上,75页。阿兰说:“我曾经认识一个人,他不愿意承认我们的眼睛向我们呈现每一个物体的两个形象;但只需注视很近的一个物体,比如说铅笔,就足以使远处的物体呈现两个形象”(《八十一章》,23—24页)。这并不能证明物体的形象以前就是双重的。人们已认识到恒常性原则的偏见,该原则一定要求与有形体的形象相符的现象出现在人们没有看到它们的地方。

① “知觉是对最初直觉的一种解释,在直接显现上,但也在实际上,通过习惯获得的和由推理修正的的解释(……)”,拉涅奥,《著名的课程》,158页。

② 同上,160页。

③ 比如,参见阿兰,《八十一章》,15页:立体感是“构想出来的,推断出来的,也可以说是判断出来的”。

也就是说判断无所不在。因此，现象的证明到处都将遭到否定。在我看来，一个大纸盒比一个用同样材料制成的一个小纸盒更重，如果我局限于现象，那么我会说，我事先在我的手里感觉出纸盒的重量。但是，理智主义根据一个实际刺激对我的身体的作用来界定感知。由于此时没有刺激，所以应该说，纸盒不是被感觉为更重，而是被判断为更重，看来能证明错觉的感性外观的这个例子，反过来也能证明没有感性的认识，证明感知如同判断[①]。画在纸上的立方体根据从旁边看、从上面看和从下面看而发生变化。尽管我知道可以用两种方式看它，但图形的结构有时却不发生变化，我的知识需要等待其直觉的实现。在此，人们应该能得出判断不是感知的结论。但是，感觉和判断的交替出现迫使人们认为，图形的变化不取决于和刺激一样保持不变的“感性因素”，仅取决于解释中的变化，并最终认为“精神的概念改变了知觉本身”[②]，“显现按照命令成形和获得意义”[③]。然而，如果人们看见了所判断的东西，该如何区分真的知觉和假的知觉？人们如何能根据这一点说，有幻觉者或疯子“以为看见了他们没有看见的东西”[④]？“看见”和“认为看见”的区别在哪里？之所以人们回答说，正常人根据充分的符号，基于完整的材料进行判断，是因为在真的知觉得出的判断和假的知觉得出的空洞判断之间有一种区别，由于区别不在于判断的形式，而在于判断使之成形的感性原本，所以在完全的意义上，把判断放在想像的对立面的感知不是判断，而是在把握判断

44

① 阿兰，《八十一章》18页。
② 拉涅奥，《著名的课程》，158页。
③ 阿兰，同上，32页。
④ 蒙田，由阿兰引用，《美术的体系》，15页。

之前一种内在于符号的意义。因此,真的知觉的现象呈现出一种内在于符号的意义,而判断只不过是符号的随意表达。理智主义不能使人理解这个现象和错觉对现象的模仿。更一般地说,理智主义看不到被感知物体的存在和共存方式,看不到贯穿视觉场、暗暗地将视觉场各个部分联系在一起的生活。在泽尔纳错觉[①]中,我"看到"相互倾斜的几条主线。理智主义把这个现象归结为一个简单的错误:一切都是因为我使辅助线和辅助线与主线的关系发生作用,而不是比较主线本身。其实,是我弄错了指导语,我在比较两个整体,而不是在比较两个整体的主要部分[②]。还有待于了解为什么我会弄错指导语。"问题必然是:为什么在泽尔纳错觉中,很难孤立地去比较本应根据给出的指导语去比较的直线本身?"[③]应当承认,添加了辅助线之后,主线不再是平行线,它们失去了原有的意义,获得了另一种意义,辅助线在图形中引入了一种新的意义,从此以后,新的意义就留在图形中,不再与图形分离[④]。就是这种附着于图形的意义,就是这种现象的转变引起判断错误,也可以说,在判断错误的后面。同时,正是这种转变把一种意义给予了在判断之内、在性质或印象之外的词语"看",使知觉的问题重新出现。如果人们同意把关系的知觉叫做判断,同意把视觉的名称保留给点状印象,那么错觉确实是一种判断。但这种分析至少

---

① 在一组平行线中每一条平行线上,分别画上方向不同的一系列短线条,这组平行线看起来就显得不平行,这种错觉叫做泽尔纳(Zöllner)错觉。——译者

② 比如,参见拉涅奥,《著名的课程》,132 页和 28 页。

③ 科勒,《论无注意的感觉和判断错觉》,69 页。

④ 参见考夫卡,《心理学》,533 页:"人们想说,长方形的一条边是一个特征。——但是,作为现象,也作为功能性成分的一个孤立特征和长方形的边是两码事。如果我们局限于一种属性,那么长方形的边有一个里面和一个外面,相反,孤立的特征则有两个绝对等同的面。"

应理想地假定一个“印象”层，在这个印象层中，主线应是平行的，就像它们在世界中，也就是在我们用度量构成的世界中是平行的，——通过添加辅助线，一种次级活动改变了印象，并由此歪曲了主线间的关系。不过，第一阶段是纯粹推测的阶段，随之，判断产生了第二阶段。人们构造了错觉，但不理解错觉。在这种十分普通和纯形式意义上的判断，只有靠自发的结构和现象的特殊形状的引导，才能解释真的知觉和假的知觉。错觉确实在于使图形的主要成分卷入打破平行性的辅助关系中。但为什么辅助关系会打破平行性？为什么直到那时还平行的两条直线不再是一对平行线？为什么人们直接在周围引入辅助线后，两条直线就变得歪斜？发生的一切像是两条直线不再属于同一个世界。两条真正的斜线应处在作为客观空间的同一个空间里。但这两条斜线在相互作用时并不歪斜。当人们注视它们时，不可能把它们看成是歪斜的。正是当我们的目光离开它们时，它们才暗暗地趋向于这种新的关系。在客观关系之内，有一种根据其自身规则表现出来的知觉次序排列；以前的关系的破坏和新的关系的建立，判断，仅表示这种深层次活动的结果，并且是该结果的最后证明。无论是真的知觉还是假的知觉，知觉首先应以这种方式形成，以使一种断定成为可能。一个物体的距离或它的立体感确实不像颜色和重量那样，是物体的属性。它们确实是插入整体形状中的关系本身，虽然整体包含了重量和颜色。但这种形状不是由“精神检查”构成的。这种说法可能意味着精神浏览孤立的印象，逐渐发现整体的意义，就像学者根据问题的已知条件来确定未知的事物。但在这里，问题的已知条件不先于问题的解决，知觉正是用大量的已知条件一下子产生把已知条件联系在一起的意义的这种活动——它不仅发现已

46

知条件具有的意义，而且还使已知条件具有一种意义。

确实，这些批判所针对的只是反省分析的开头部分，理智主义可能抗辩说，人们首先应该说常识的语言。作为心理力量或逻辑中介的判断概念和作为“解释”的知觉理论——心理学家的理智主义——实际上只不过是经验主义的补充，但它酝酿了一种真正的觉悟。我们只能以自然的态度，从理智主义的假设开始，直到这些假设的内在辩证法打破假设本身。知觉一旦被当作解释，作为出发点的感觉就最终被超越，一切知觉意识也已被超越。感觉不是感觉出来的[①]，意识始终是关于一个对象的意识。当我们反省我们的知觉，想表明知觉决不是我们的所为时，我们就到达了感觉。通过刺激对我们的身体的作用来定义的纯粹感觉，是认识的、尤其是科学认识的“最后结果”，我们通过天生的错觉把感觉放在第一位，认为感觉先于认识。感觉是一个精神想像其自己的历史的必然方式，也必然是骗人的方式[②]。感觉属于被构成东西的范围，而不属于有构成能力的精神。正是根据世界或根据意见，知觉才表现为一种解释。在意识本身看来，既然没有能作为其前提的感觉，知觉为什么可能是一种推理？既然在知觉之前没有要解释的东西，知觉为什么可能是一种解释？当人们用感觉的概念由此超越纯逻辑活动概念的同时，我们刚才提出的异议就消失了。我们问，看是什么，或听是什么，什么东西把概念和仍然联系于其对象、内在于时间和空间某一点的这种认识区分开来。但反省表明，在

① “说真的，纯粹的印象是构想出来的，而不是感觉出来的。”拉涅奥，《著名的课程》，119页。

② “当我们通过科学认识和反省获得这个概念时，我们认为，认识的最后结果，即认识所表示的一个存在和诸存在的关系，实际上是认识开始；但这是一个错觉。我们得以想像感觉先于认识的这个时间概念是精神的构造物。”

那里没有要了解的东西。我认为我首先被我的身体围绕，置身于世界，处在此时此地，这是一个事实。但是，当我在反省这一事实时，所有这些词语都失去了意义，因而不能提出任何问题：如果我不在我的身体里，也不在我里面，如果我没有想到这种空间关系，如果我在想像这种内在性的时候离开了它，我能意识到我是"被我的身体围绕的"吗？如果我真的置身于世界和处在世界中，我能意识到我置身于世界和处在世界中吗？我仅仅存在于我作为一个物体而存在的地方，之所以我知道我在哪里，知道自己在物体中间，是因为我是一个意识，是一个不处在任何地方、可能在意向中无所不在的特殊存在。一切存在的东西是作为物体或作为意识存在的，没有介于两者之间的东西。物体处在某个地方，但知觉不处在任何地方，因为如果知觉有所处的话，那么它就不能使其它物体为它而存在，原因是知觉和物体一样，建立在自身的基础上。因此，知觉是感知的思维。它的体现不呈现出任何要解释的确定特征，48 它的亲在(eccéité)只不过是一种对自己的无知。反省分析成了一种纯倒退的学说，在它看来，一切知觉都是一种含糊的理解活动，一切规定都是一种否定。这样，反省分析取消了所有的问题，除了一个问题：它自己的起源的问题。正如斯宾诺莎所说的，给予我"无前提之结论"的知觉的有限性(finitude)，内在于一个观看位置的意识特性，都归结为我对自己的无知，归结为我进行反省的无能。但这种无知何以是可能的？回答无知并不存在，就是否定我是思索的哲学家。任何一种哲学都不能无视有限性的问题，否则，就不知道自己是哲学，任何一种知觉分析都不能无视作为最初现象的知觉，否则，就不知道自己是分析，人们也许能发现的内在于知觉的无限思维，不可能是意识的最高点，而是无意识的一种形

式。反省活动也许能超越目标：它给了我们一个固定在和规定在一种无裂缝的意识中的世界，而被感知物体通过一种隐蔽的生活获得活力，作为统一体的意识不断地在散开和重聚。只要我们不注视知觉得以每时每刻重新把握其活动、使之连接和固定于一个可认出的对象上、逐渐从"看"转到"理解"并获得自己生活的统一性的实际运动，我们就只能得到意识的抽象本质。如果我们用一个绝对透明的主体来代替意识的完全统一性，用一种永恒的思维来代替使一种意义出现在"自然深处"的"隐藏艺术"，那么我们不可能到达这个构成的领域。理智主义的觉悟不能到达这个活生生的知觉天地，因为理智主义的觉悟寻找使知觉成为*可能*或缺少它知觉便成为不可能的条件，而不是揭示使知觉成为*现实*或知觉得以形成的条件。在实际的和处于初始状态的知觉中，在一切话语之前，感性的符号及其意义在观念上是不可分离的。一个物体是一种颜色、气味、声音、可触知的显现组成的有机体，这些东西按照实在的逻辑相互表示，相互变化，相互协调，而科学的功能就是为了阐明这种实在的逻辑，但远没有完成对它的分析。理智主义对这种知觉生活无能为力，不是不及，就是太过：它有限地唤起只是作为物体外壳的各种性质，并由此转到对物体的一种意识，这种意 49 识可能拥有性质的规律或奥秘，因而使体验的展开失去了偶然性，使物体失去了知觉特征。这种从命题到反命题的转变，这种从赞成到反对的转变，即理智主义的常用方法，使分析出发点能无变化地继续存在下去；人们谈论作用于我们的眼睛、使之被我们看见的自在世界，人们现在有一种关于世界的意识或思维，但是，这个世界的本质没有变化：世界始终被各个部分的绝对外在性所规定，仅根据支撑世界的一种思维的范围被再现。人们从绝对的客观性转

到绝对的主观性，但后一个概念正好与前一个概念等值，并且只能依靠后一个概念，即由后一个概念支撑。因此，理智主义和经验主义之间的共同之处比人们认为的要更加隐蔽和更加深刻。这种共同之处不仅仅在于两者都使用感觉的人类学定义，而且也在于两者都持有自然的或独断论的态度，感觉在理智主义中继续存在只不过是这种独断论的一个标志。理智主义认为真理的概念和存在的概念是绝对有根据的，意识的构成工作就在这两个观念中完成和概括，其所谓的反省在于把为到达这些概念所必需的东西规定为主体的各种能力。自然的态度在将我置于物体世界的同时，给予我能把握在显现那一边的“实在事物”、在错觉那一边的“真理”的保证。理智主义不怀疑这些概念的价值；问题仅在于把能认识这种绝对真理的能力给予宇宙的创造者，而实在论则天真地把这种认识能力放在一种给出的自然中。也许，理智主义通常以一种科学学说，而不是以一种知觉学说的面貌出现，它以为它的分析建立在数学真理的检验基础上，而不是建立在世界的自然明证基础上：habemus ideam veram（我们有真理的观念）。但事实上，如果我不能通过记忆把当前的明证和已逝时刻的明证联系在一起，不能通过话语的对照把我的明证和他人的明证联系在一起，那么我就不可能知道我拥有一种真理的观念。因此，斯宾诺莎的明证必须以回忆的明证和知觉的明证为前提。相反，如果人们想把过去的构成和他人的构成建立在我认识观念的内在真实性的能力上，那 50
么人们就能取消他人的问题和世界的问题，因为人们仍然持有认为他人的问题和世界的问题已经给出的自然态度，因为人们运用自然的确实性的力量。因为正如笛卡尔和帕斯卡尔已经看到的，我不可能一下子与构成一种很简单的观念的纯粹思想一致，我的

清晰的和分明的思想始终利用已经由我或由他人形成的思想，相信我的记忆，就是相信我的精神的本质，或者，相信思想者的共同记忆，就是相信客观精神。承认我们拥有一个真实的观念，就是相信不经批判的知觉。经验主义仍然绝对地相信作为所有时空事件的世界，把意识当作这个世界的一个区域。反省分析与自在的世界决裂，因为反省分析通过意识活动构成世界，但这种有构成能力的意识不是被直接把握的，而是被构成的，以便使一个绝对确定的存在的观念成为可能。意识是宇宙的关联物，是拥有已绝对完成的所有认识的主体，而我们的实际认识则是已绝对完成的所有认识的初露。这是因为人们假定了仅在意向中为我们存在的东西已经在某处实现：一个绝对真实的、能协调所有现象的思想体系，一个能解释所有透视的几何图，一个所有主体都朝向的纯粹客体。为了摆脱狡猾的神灵的威胁，为了保证我们对真实的观念的拥有，应至少需要这个绝对的客体和这个神圣的主体。不过，有一种一下子贯穿所有可能事物的怀疑，以便处于完全的真实中的人的活动：在生存认识的广义上，这种活动就是知觉。当我开始感知这张桌子时，我坚决地压缩自从我注视它以来流逝的时间的深度，我离开了我的个人生活，把客体理解为为所有人而存在的客体，我一下子把协调的、但分散和散布在许多时间点和许多时间性中的体验集中在一起。我们并不指责理智主义利用这种在时间深处来进行斯宾诺莎主义的永恒功能的决定性活动，这种“最初信念”①，而是指责理智主义暗中利用它们。在那里，有一种实际的能力，正如笛卡尔所说的，一种完全不容置疑的明证，这种明证把与我的现在

51

① 胡塞尔，《体验和判断》，比如，331 页。

和我的过去、我的时间和他人的时间分离的现象集中在一种绝对真理的祈求之下，但本身不应该与它的知觉起源断开，与它的“人为性”分开。哲学的功能是把明证放回它从中产生的个人体验场，阐明明证的产生。相反，如果人们利用明证，但不把明证当作主题，那么人们就不能看到知觉的现象，看到通过离散体验的分裂在明证中产生的世界，人们把被感知的世界融入只是作为与其构成起源分离的这个世界、因为人们忽略了其构成起源而成为明显的一个宇宙中。因此，理智主义把意识放在与绝对存在的亲密关系中，自在世界的概念作为界域，或作为反省分析的引线继续存在下去。怀疑中断了关于世界的明确肯定，但不改变已升华到绝对真理的理想形式的世界的这种无声呈现。于是，反省产生了意识的本质，人们独断地加以接受，不问本质是什么，也不问思维的本质是否能穷尽思维的事实。本质失去了验证的特点，从此以后，问题可能不是描述现象：错觉的知觉显现被当作错觉的错觉抛弃，人们不再知道它是什么，视觉本身和体验不再与理解有区别。由此产生了一种在知性学说中引人注目的、双重的哲学：人们从表达我们的实际条件的自然主义看法，跳到一切束缚能合理地被消除的先验领域，人们不必问为什么同一个主体既是世界的一部分，又是世界的本原，因为被构成者只是相对于构成者而言的。事实上，被构成的世界——在这个世界中，我和我的身体只不过是诸物体中的一个物体——的形象和有构成能力的绝对意识的概念仅仅在表面上完全相反：它们两次表达出关于一个十分明确的自在宇宙的偏见。真正的反省不以知性哲学方式使它们交替成为真实的东西，而是把它们当作假的东西抛弃。

确实，我们可能第二次歪曲了理智主义。当我们说反省分析

52 预先实现了在实在知识之上的一切可能知识,把反省禁锢在它的结果中,和取消有限性(finitude)的现象时,这可能还只是理智主义的讽刺画,根据习惯于黑暗、不知道阴暗来自光线因而喜欢黑暗的囚犯所见到的世界和现实的反省。我们可能还没有理解判断在知觉中的作用。蜡块的分析并不是要表明原因藏在自然后面,而是要表明原因扎根在自然中;"精神检查"也许不是下降到自然的概念,而是上升到概念的自然。知觉是一种不知道其原因的判断①,这等于说,被感知物体在我们把握其纯概念性规律之前,是作为整体和作为统一体呈现出来的,等于说,蜡块原本不是柔软的和易变的广延。当笛卡尔说自然判断没有"空闲时间估量和考虑原因"时,他要我们理解他以判断的名义指向不先于知觉本身、看来是来自知觉的被感知物体的意义构成②。当天生的智慧告诉我们灵魂和身体的区别时,这种生命的认识或这种"自然倾向"却告诉我们灵魂和身体的结合,看来,这是与神性的真实性所保证的天生智慧相矛盾的,虽然神性的真实性只不过是观念的内在明晰,或无论如何只能证明明显的思想。但是,笛卡尔的哲学也许就在于接受这种矛盾③。笛卡尔说,知性认识到自己不能认识灵魂和身体的结合,而留给生命去认识灵魂和身体的结合④,这意味着理解活动是
53 作为对非反省的反省给出的,理解活动既不能在事实上,也不能

---

① "(……)我注意到,我习惯对这些物体作出的判断,在我有空闲时间估量和考虑使我作出判断的原因之前,已经在我身上形成。"《第六沉思》,AT, IX, 60页。

② "……我觉得我从自然中得知关于我的感官对象我所判断的其他一切东西。"同上。

③ "……在我看来,人的精神不能分别地同时设想灵魂和身体之间的区别及其结合,因为要做到这一点,必须把灵魂和身体设想为一个单一的东西,又同时把它们设想为两个东西,但这是矛盾的。"《致伊丽莎白,1643年6月28日》,AT, III, 690页及以下。

④ 同上。

在权利上消除非反省。当我重新发现蜡块的可理解结构时，我并没有重新回到在它看来蜡块只是一种结果的绝对思维中，我不构成蜡块，而是重新构成蜡块。“自然判断”只不过是被动性的现象，知觉的任务始终是认识知觉。反省从不离开情境，知觉的分析不会使知觉的事实、被感知物体的亲在、内在于一种时间性和地点性的知觉意识特性消失。对本身来说，反省不是绝对透明的，反省始终在一种康德意义上的*体验*中呈现给自己，反省始终在涌现，却不知道它从何处涌现，并始终作为一种天赋呈现给我。但如果关于非反省的描述在反省后仍然有效，《第六沉思》在《第二沉思》后仍然有效，那么相应地，这种非反省本身只能通过反省被我们认识，它不应该在反省之外被规定为一个不可认识的界限。在对知觉进行分析的我和有感觉能力的我之间，始终有一段距离。但在反省的具体活动中，我跨过了这段距离，我通过事实证明，我能*知道*我*感知*的东西，我在实际上超越了两个我(Moi)之间的不连续性，我思(cogito)的最终意义不是揭示一个普遍的构成者，或把知觉归结为理解活动，而是证实既支配又保持知觉的含糊性的反省的这个*事实*。以这种方式把理性和人的状态同一起来，可能符合笛卡尔的解决，人们也许认为笛卡尔主义的最终意义就在于此。理智主义的“自然判断”预料到了使意义产生于个别物体，而不把现成的意义带给个别物体的康德判断[1]。笛卡尔主义和康德主义都充分看到知觉的问题在于知觉是一种*最初的*认识。有一种经验的或间 54

[1] (判断力)“应该自己提供一个概念，这个概念事实上不是使某物被认识，而只是作为判断力规则，但不是作为客观的规则，以便判断力的判断能适应这个规则；因为那时又需要另一个判断力来鉴别这个规则是否适用的场合。”《判断力批判》，序言，11页。

接的知觉，我们每时每刻在进行的、向我们隐瞒这个基本现象的知觉，因为知觉充满了以前获得的东西，可以说，知觉是在存在的表面运作的。当我扫视在我周围的物体，以便确定我在物体中的位置和方向时，我勉强进入世界的瞬间外观，我认出这边是门，那边是窗户，那边是我的桌子，它们只不过是一种有方向的实际意向的支撑物和向导，仅仅作为各种意义呈现给我。但是，当我沉思一个物体，仅关注它在我面前存在和展现其多样性时，物体就不再是对一个普通人的暗示，我认识到每一个知觉，不仅是我第一次看见景象的知觉，都为了本身重新开始智慧的产生，和获得天才创造的某东西：为了我把这棵树确认为一棵树，感性景象的瞬间布局应该从这种已经获得的意义下面，就像植物世界的开端，重新开始描绘这棵树的个别概念。这就是自然判断，它还不能认识自己的原因，因为它造成了这些原因。即使人们承认存在、个体性和"人为性"处在笛卡尔思想的范围内，仍有待于了解笛卡尔思想是否把它们当作主题。不过，应当认识到笛卡尔思想只有经过深刻的改造才能做到这一点。为了把知觉当作一种最初的认识，应该给予有限性以一种肯定的意义，应该重视《第四沉思》把我当作"介于上帝和虚无之间的东西"这句离奇的话。但是，如果虚无没有属性，就像《第五沉思》所暗示的，以及后来马勒伯朗士所说的，如果虚无什么也不是，那么人这个主体的定义就只不过是一种谈论的方式，有限(fini)就不包含肯定的东西。为了在反省中看到一种创造的事实，一种已消逝的思想——它不是在反省中预先形成的，但却有效地决定了反省，因为只有它才能给予我们反省的概念，因为自在的过去在我们看来好像没有存在过——的重建，应该进一步讨论时间的直觉，而《沉思》仅对此作了一个简短的暗示。"怎样骗我都可

以，只要我能想像我是某物，他就不能使我什么都不是；或者既然我现在存在这个事实真的，那么我未曾存在过这个事实在某一天也是真的”①。现在的体验是一次性产生的一个存在的体验，无任何东西能阻止其存在。在现在的确实性之中，有一种超越现在的呈现、把现在预先规定为在一系列回忆中不容置疑的“过去的现在”的意向，作为现在认识的知觉，是使我(Je)的统一性及其客观性和真实性概念成为可能的中心现象。但是，知觉只是作为仅仅在事实上是不容置疑的、但仍然受到怀疑的这些明证之一，是在原本中呈现出来的②。因此，笛卡尔的解决不是把在其实际状况中的人的思维当作解决的保证，而是把人的思想倚靠在一种绝对自我拥有的思维上。本质和存在的结合不是在体验中被发现的，而是在无限概念中被发现的。总之，反省分析确实整个地建立在存在的独断论观念之上，在这个意义上，反省分析确实不是一种已完成的觉悟③。

55

---

① 《第三沉思》，AT，IX，28页。

② 正如2加3等于5。同上。

③ 按照反省分析的思路，它没有使我们重新回到真正的主体性；它向我们隐瞒了知觉意识的要点，因为它研究绝对确定的存在的可能性条件，经不住虚无什么也不是这个神学假明证的诱惑。不过，运用反省分析的哲学家始终认为有必要在绝对意识的下面进行研究。我们刚才在笛卡尔那里看到这一点。我们也将在拉涅奥和阿兰那里看到这一点。

通向其终点的反省分析仅仅让一个普遍的创造者继续在主体旁边存在下去，体验系统，包括通过物理学和心理生理学规律与世界联系在一起的我的身体和经验的我，是为了这个普遍的创造者而存在的。我们将把它设想为感觉刺激的“心理”延伸的感觉显然不属于这个普遍的创造者，一切精神起源的概念都是一种折衷的概念，因为它把时间为之存在的精神放回时间中，并混淆了两个自我(Moi)。然而，如果我们就是这种没有历史的绝对精神，如果任何东西都不能使我们与真实世界分离，如果经验的我是由先验的我(Je)构成的，并展现在先验的我面前，那么我们应该突破它的不透明性，人们不理解为什么谬误是可能的，更不必说任何知识都不能使之消失的错觉和“异常的知觉”(拉涅奥，《著名的课程》，161—162页)。人们可能会说(同上)，错觉和整体的知觉就像处在谬误之中那样，处在真理之中。这不能有助于我们解决问题，因为问题

56 当理智主义重新采用自然主义的感觉概念时，在这种方法中包含了一种哲学。相应地，当心理学最终取消这个概念时，我们预 57 计能在这个变革中找到一种新型反省的端倪。在心理学领域，对"恒常性假设"的批判仅意味着人们在知觉理论方面抛弃了作为解

在于了解一个精神何以能处在真理和谬误之中。当我们在感觉时，我们没有意识到我们的感觉是在心理生理关系网中一个被构成的东西。我们没有感觉的真理。我们不是面对真实的世界。"说我们是个体，说在这些个体中有一种感觉性质（在这种感觉性质中，某物不是环境作用的结果），是一回事。如果在感觉性质中的一切都受制于必然性，如果在我们看来有一种可能是真实的感觉方式，如果我们的感觉方式每时每刻都是外部世界的结果，那么我们就不能感觉。"（《著名的课程》，164）因此，感知不属于被构成物的范畴，这个我（Je）没有看到感觉在其面前展开，感觉没有被这个我看到，好像蜷缩在这个我后面，并在那里成为使谬误成为可能的一种深度或不透明性，它界定了主体性的区域或孤独的区域，向我们呈现在精神"之前"的东西，唤起精神的产生，要求能阐明"逻辑系谱"的一种更深刻分析。精神意识到自己建立在这种性质（Nature）之上。因此，有被创造者和创造者、知觉和判断的辩证法，它们之间的关系在辩证法中被颠倒。

在阿兰的知觉分析中，也可以发现同样的思路。我们知道，在我看来，一棵树始终比一个人高，尽管树离我很远，人离我很近。我很想说，"在此，依然是判断使物体显得高大。但是，我们应该更深入地作一番考察。物体一点也没有变化，因为一个自在的物体是没有大小的；大小始终是通过比较产生的，因此，这两个物体和所有物体的大小组成了一个不可分割的、实际上没有部分的整体；各种大小是放在一起被判断出来的。由此可见，不应该把质料的、始终分离的物体和由外在的部分组成的物体混淆在一起，也不应该把它们和不能分割的关于这些物体的思维混淆在一起。不管这种区分在目前看来十分难以理解，十分难以想像，但应该顺便记住它。在某种意义上和作为质料，物体可分成各个部分，并且一个部分不是另一个部分，但在某种意义上和作为思维，物体的知觉是不可分的和没有部分的。"（《论精神和情感八十一章》，18 页）但是，浏览物体、根据一个物体确定另一个物体的精神检查不可能是真正的主体性，仍从被当作自在的物体中获取太多的东西。知觉不能从人的大小得出树的大小或从树的大小得出人的大小，也不能从这两个物体的一种意义得出另一种意义，但知觉同时完成了一切：树的大小，人的大小，树的意义和人的意义，使得每一个成分与其它所有成分一致，并与其它所有成分一起组成了一切东西都能在其中共存的景象。人们就以这种方式进入使大小，更一般地说，使断言范畴的关系或属性成为可能的分析，进入阿兰认为不可能认识的"在一切几何学之前"的这种主体性（同上，29 页）。这是因为反省分析较贴近地意识到自己是作为分析。反省分析意识到它已经离开了它的对象，知觉。反省分析在它所阐明的判断后面认出一种比它更深刻、使它成为可能的一种功能，它在物体的前面重新发现了现象。这就是心理学家在谈论景象的格式塔时所看到的功能。当心理学家用类似于阿兰的语言，把物体与被构成的客观世界严格地区分开来时，他们提请哲学家注意现象的描述。

释因素的判断。何以断言距离知觉得自物体的视大小,两个视网膜映象的差异,晶状体的调节,双眼的辐合?何以断言立体知觉得自右眼提供的映象和左眼提供的映象之间的差异?因为如果我们局限于现象,那么这些“符号”中的任何一个都不能清晰地呈现给意识,在缺少前提的地方,能有推理吗?但是,对理智主义的这种批判只能在心理学家中间推广。作为理智主义本身,这种批判应该被搬到反省方面,在那里,哲学家不再试图解释知觉,而是力求符合和理解知觉活动。在此,对恒常性假设的批判表明,知觉不是一种知性活动。只要我低头注视景象,就不能认识任何东西。不过,从知性角度看,“上”和“下”只有相对的意义,知性不可能像遇到一个绝对障碍那样,遇到景象的方向。在知性面前,一个正方形永远是一个正方形,不管正方形是以它的一条底边,还是以它的一条顶边为基础。对知觉来说,在第二种情况下,正方形几乎不能被认出。*对称物体的悖论*把知觉体验的独创性和逻辑主义对立起来。这个概念应被重新采用和概括:有一种在知性世界中独一无二的被感知物体的意义,一个还不是客观世界的知觉环境,一个还不是确定的存在的知觉存在。只有对现象作描述的心理学家才通常看不到其方法的哲学意义。他们没有看到,如果这种变革是彻底的和根本的,那么知觉体验的重返就应该谴责各种形式的实在论,即离开意识、把意识的一个结果当作直接材料的所有哲学,——他们没有看到,理智主义的真正缺陷是把确定的科学世界当作直接材料,这种谴责更适用于心理学思维,因为心理学思维把知觉的意识放在一个既成的世界中,他们没有看到,只要对恒常性假设的批判进行到底,就能有一种真正的“现象学还原”的价值①。

58

① 参见A. 古维希,《胡塞尔的<观念>后记校订》,401页及以下。

格式塔理论已经证明，所谓的距离符号——物体的视大小，介于对象和我们之间的物体的数目，两个视网膜映象的差异，调节和辐合的程度——只能在分析的或反省的知觉中被明确地被认识到，因为这种知觉不关注物体，而是关注物体的呈现方式，我们不通过这些中介来认识距离。格式塔理论仅从中得出：有形体的印象或介于视觉场之间的物体不是我们的距离知觉中的*符号*或*理由*，而只能是这种知觉的*原因*[①]。这样，人们又重新回到一种解释心理学，格式塔理论没有放弃解释心理学的理想形式[②]，因为作为心理学的格式塔理论从来没有与自然主义决裂。但格式塔理论同时也

59 背叛了它所作自己的描述。一个眼运动肌瘫痪的病人，当他以为自己的眼睛转向左边时，看到物体移向左边。传统心理学认为，知觉在进行推理：人们以为眼睛移向左边，但由于视网膜上的映象没有移动，所以景象应该移向左边，以使视网膜映象保持在眼睛中原有的位置上。格式塔理论告诉我们，物体的位置不是间接地通过关于身体的明确意识：我在任何时候都不知道映象在视网膜上保持静止，我直接看到景象移向左边。但是，意识不局限于接受生理原因在意识之外产生的一个现成的错觉现象。为使错觉能够产生，病人应该有意注视左边，他应该有意移动他的眼睛。与身体本身有关的错觉引起了物体的运动假象。身体本身的运动必然具有某种知觉意义，并伴随着外部现象形成了一个联系得很紧密的体系，以至外部知觉“考虑”知觉器官的移动，并在知觉器官中发现了

---

① 比如，参见 P. 纪尧姆，《心理学论文》第九章，空间知觉，151 页。

② 参见《行为的结构》，187 页。

即使算不上是明确的解释,但也至少是在景象中起作用的变化动机(motif),从而能马上解释变化。当我有意注视左边时,这种注视运动本身带有一种作为其自然表达的视觉场的变动:物体保持在原位,但是在经过了瞬间振动之后。这个结果还没有人知道,它是心理物理主体的自然连接的一个部分,我们以后将看到,它是我们的"身体图式" 的一个附件,它是"目光"移动的内在意义。当这个结果还没有产生,当我们意识到眼睛转动,而景象没有受到眼动的影响时,不用明确的推断,这个现象就能通过物体朝向左边的视移动表现出来。目光和景象紧密地结合在一起,任何振动都不能使它们分开,目光在其错觉移动中随之移走了景象,景象的逐渐移动其实只不过是在人们认为处于运动状态的目光停止运动时对景象的凝视。因此,映象在视网膜上的静止和眼运动肌的瘫痪,不是决定错觉和把产生的错觉带人意识中的客观原因。移动眼睛的意向和景象对这种移动服从更不是错觉的前提或理由,而是错觉的动机(motifs)。同样,介于我和我注视的那个人之间的物体不是为了 60 它们本身而被感知的,我们没有理由否定这种边缘知觉在距离知觉中的作用,因为只要有一个屏障遮住了介于之间的物体,视距离就缩短了。充满视觉场的物体不是像原因作用于结果那样,作用于视距离。当我们移开屏障,我们就看到了介于之间的物体造成的遥远。这就是知觉传达给我们的无声语言:在这种自然的原本(texte)中,介于之间的物体"表示"更大的距离。不过,问题不在于客观逻辑,已构成的真理逻辑认识到的一种联系:因为没有任何原因能使钟楼在我能清楚地看到介于我和钟楼之间的山坡和田野的时候起,在我看来显得更小和更远。没有任何原因,但有一个动

机。是格式塔理论使我们意识到作为力线贯穿视觉场和身体—世界体系,以一种无声的和神奇的生命力使这个体系变得有生气,在这儿和那儿规定扭曲、矛盾、隆起的这些紧张。两个视网膜映象的差异,介于之间的物体的数目,既不是从外面造成我的距离知觉的纯客观原因,也不是作为证明我的距离知觉的理由起作用的。它们在隐蔽的形式下暗暗地被我的距离知觉认出,它们用无言语的逻辑来解释距离知觉。但是,为了充分地表示这些知觉关系,还有待于更新格式塔理论的范畴:格式塔理论承认知觉关系的原则,并用之于一些特例,但没有意识到,要确切地表达现象,必须重建知性,也没有意识到,为了做到这一点,必须重新检查传统逻辑学和哲学的客观思维,悬置关于世界的范畴,在笛卡尔的意义上怀疑实在论的所谓明证,进行一种真正的"现象学还原"。客观思维适用于世界,但不适用于现象,只知道两者择一的概念;客观思维根据实际的体验来定义互不相容的纯概念:作为关于部分的一种绝对外在性的概念的广延概念,作为能自我沉思的一个存在的概念的思维概念,作为与某些思维随意连结在一起的物理现象的声音符号概念,作为完全自明的思维的意义概念,作为结果的外部决定因素的原因概念和作为现象的内在构成规律的理由概念。然而,我们刚才看到,对身体本身的知觉和外部的知觉向我们提供了非自发(non-thétique)意识——即不拥有其对象的完全规定性的意识,不考虑本身的一种主观逻辑的意识,不是自明的、只能通过对某些自然符号的体验来认识自己的一种内在意义的意识——的例子。在客观思维看来,这些现象是不可理解的,这就是为什么格式塔理论和一切心理学一样,都受到科学和世界的"明证"的束缚,只能

在原因和理由之间进行选择，这就是为什么对理智主义的一切批判在它手里最终导致实在论和因果思维的复活。相反，现象学的动机(motivation)概念是一种"流动"[①]概念，如果人们想重返现象，就应该建立这个概念。一个现象引起另一个现象，不是通过客观的作用，比如说，把自然中的事件联系在一起的作用，而是通过现象给出的意义，——有一种存在的理由为现象的流动指引方向，但本身不是明确地被规定在任何现象中，一种作用的理由。因此，注视左边的意向和景象与目光的结合引起了物体的运动错觉。随着被引起的现象的实现，被引起的现象与能引起的现象的内在联系就显露出来了，被引起的现象不仅仅是能引起的现象的后继，而且也阐明和揭示能引起的现象，因此，被引起的现象好像预先存在于它自己的动机中。这样，远处的物体及其在视网膜上的物理投影解释了两个映象的差异，我们通过回忆起的错觉，按照马勒伯朗士的观点，谈论知觉的自然几何学，我们事先把在建立在知觉基础上的科学放到知觉中，我们没有看到最初的动机关系，在这个关系中，距离在一切科学之前产生，不是来自对"两个映象"的一种判断，因为映象在数目上是没有区别的，而是来自"移动"的现象，来自寓于这个轮廓中、试图建立平衡和使轮廓确定下来的力量。在一种笛卡尔主义看来，这些描述不可能具有哲学的意义：人们把它们当作对非反省的暗示，它们原则上不可能成为陈述，同一切心理学一样，它们在知性面前不是真理。为了整个地满足这些描述，应当证明，在任何情况下，意识都不可能完全不是它在知觉中之所

62

---

① "Fliessende"，胡塞尔，《体验和判断》，428 页。胡塞尔在晚年已充分意识到重返现象的含义，已经不言明地与本质哲学决裂。他只是想阐明他长期以来一直使用的分析方法并使之主题化，在《观念》出版之前，人们已经在他的著作中发现了动机概念。

是，即一个事实，不可能不整个地拥有它的活动。对现象的认识最终将导致一种反省的理论和一种新的我思①。

① 参见以下第三部分。格式塔心理学所使用的一种反省理论是胡塞尔的现象学提供的。我们认为有一种哲学蕴涵在对"恒常性假设"的批判中，难道错了吗？尽管我们不想在这里制造麻烦，但我们仍要指出，格式塔理论和现象学的共同之处也是通过外部标志证明的。如果科勒认为"现象学描述"是心理学的目标(《无注意的感觉和判断错觉》，70页)，——如果考夫卡，胡塞尔的前学生，把他的心理学的指导思想和这种影响联系在一起，并力图证明对心理主义的批判不是针对格式塔理论(《格式塔心理学原理》，614—683页)，因为格式塔不是印象型的心理事件，而是揭示一种内在构成规律的一个整体，——最后，如果胡塞尔在晚年更远离他所批判的逻辑主义甚于远离心理主义，并重新采用"完形"的概念，乃至格式塔概念(参见《欧洲科学危机和先验现象学》，第一部分，106，109页)，那么这不是偶然的。实际情况是，格式塔理论对自然主义和因果思维的抵制不是彻底的，也不是根本的，我们在其天真的实在论认识理论中，可以看到这一点(参见《行为的结构》，180页)。格式塔理论没有看到，心理原子主义只不过是更一般的偏见的一个特例：关于确定的存在或世界的偏见，这就是为什么当格式塔理论力图建立一种理论框架时，忽略了其最有价值的描述。它只是在反省的中间领域没有错误。当格式塔理论试图对自己的分析进行反省时，却撇开了自己的原则，把意识当作"格式塔"的组合。这足以解释胡塞尔当他仍然把事实和本质对立起来，还没有获得历史构成的观念，因而他在心理学和现象学之间强调差异甚于强调相似时，对格式塔理论和对一切心理学的批判。我们在别处引用过(《行为的结构》，280页)E. 芬克关于重新建立平衡的一篇文章。——至于实质的问题，面对自然态度的先验态度问题，将在最后一个部分，在探讨时间的先验意义时得到解决。

第四章　现象场

我们现在知道到以下几章要探讨什么。在我们看来,“感知”又重新成了问题。经验主义去掉了感知的神秘之处,把感知归结为一种性质的占有。经验主义只有在撇开日常词义时才能做到这一点。在感知和认识之间,共同的体验建立了一种区分,但不是性质和概念的区分。这个丰富的感知概念仍处在浪漫主义的用法中,比如在赫尔德那里。这个概念表示一种体验,在这种体验中,呈现给我们的不是“死的”性质,而是活的属性。对视觉来说,在地上的一个木质车轮不是能承受重量的车轮。对视觉来说,因无外力作用而静止的一个物体,不是作用力和反作用力保持平衡的一个物体[①]。在小孩看来,烛光的形状在变化,在燃尽之后,它不再好玩,完全成了使人厌恶的东西[②]。视觉已经被一种意义占据着,意义把在世界的景象中和在我们的生存中的一种功能给了视觉。只有当世界是一个景象,身体本身是一个无偏向的精神可以认识的机械装置时,纯粹的性质(quale)才能呈现给我们[③]。相反,感知赋予性质以一种生命意义,并首先在其为我们、为我们的身体这个有重量物体的意义中把握性质,由此可以得出,感知始终在参照身

---

① 考夫卡,《知觉,格式塔心理学引论》,558—559 页。

② 同上,《心理的发展》,138 页。

③ 舍勒尔,《知识的形式和社会》,408 页。

体。问题在于理解在景象和各个部分之间,或在景象和作为具体化主体的我之间形成的特殊关系,被感知物体就是通过这些关系把整个景象集中于自身,或成为一部分生活的表象(image)。感知就是与世界的这种生命联系,而世界则把感知当作我们的生活的熟悉场所呈现给我们。被感知的物体和有感觉能力的主体把它们的深度归功于这种联系。感知是认识的努力试图分解的意向结构。——带着感知的问题,我们将重新发现联想和被动性的问题。联想和被动性之所以不再成为问题,是因为传统的哲学要么处在它们的下面,要么处在它们的上面,要么给它们一切,要么什么都不给它们:有时,联想被理解为单纯的实际共存,有时,联想产生于一种理智的构造;有时,被动性由物体引入精神,有时,反省分析在被动性中重新发现了一种知性活动。相反,如果人们把感知和性质区分开来,那么这些概念就具有完全的意义:联想,更确切地说,在康德意义上的"亲和",是知觉生活的中心现象,因为联想是一个有意义整体的无理想模式的构成,知觉生活和概念、被动性和自发性的区分通过反省分析后不再变得模糊,因为感觉的原子主义不再要求我们在联系活动中寻找协调的原则。——最后,在感知之后,知性也需要重新定义,因为康德主义最终归因于知性的一般联系功能在目前是意向生活共有的,因此,不需要再指出这一点。我们力求揭示知觉中本能的底层结构和通过智力活动建立在底层结构之上的上层结构。正如卡西尔所说的,当经验主义从上面歪曲知觉时,也从下面歪曲了知觉[1]:印象既没有观念的意义,也没有本能的和感情的意义。人们还可以说,从下面歪曲知觉,一上来就

[1] 卡西尔,《符号形式的哲学》第二卷,认识现象学,77—78页。

把知觉当作意识,忽略知觉的存在基础,就是从上面歪曲知觉,因为这是把知觉的决定性时刻当作已获得的知识,并此保持沉默:一个真实的和确实的世界的涌现。如果反省也能阐明知觉的生命内在性和理性意向,那么反省也一定能找到现象的中心。

因此,"感觉"和"判断"一起失去了其明显的清晰性:我们看到,它们仅仅凭着关于世界偏见才是清晰的。只要我们试图以它 66 们的方式来想像正在进行感知的意识,把它们定义为知觉的因素,唤起被遗忘的知觉体验,把它们与知觉体验进行比较,我们就会发现它们是难以想像的。我们在说明这些困难的时候,可能不言明地援引了一种能消除困难的新型分析,一种新的维度。对恒常性假设的批判,更一般地说,"世界"观念的还原,打开了一个我们现在应该正确地加以界定的现象场,这个现象场能使我们重新发现相对于科学知识,心理学反省和哲学反省而言应至少能暂时确定的直接体验。

在几个世纪里,科学和哲学是通过知觉的最初信仰产生的。知觉指向客体。这意味着知觉像指向它的目的那样,指向一切显现的原因处于其中的自在真理。知觉的无声论点是,体验在每时每刻都能与前一时刻的体验和后一时刻的体验协调,我的视线能与其它意识的视线协调——即所有的矛盾都能被消除,单子的和主体间的体验是唯一无空隙的原本——目前在我看来是不确定的东西应该为了一种已经事先在物体中实现的,更确切地说,就是物体本身的更完整知识而变得确实。最初,科学只不过是被感知物体的构成运动的结果和放大。正如物体是所有感觉场和所有个别知觉场中不变者,科学概念也是规定现象和使之具体化的手段。科学定义不受到任何力的作用的物体的理论状态,进而定义力本

身，凭着这些理想的组成部分来重建实际观察到的运动。科学在统计上确定单质的化学性质，从中推断出化合物的性质，看来，科学就是以这种方式制定创造的计划，或在任何情况下都能重新找出世界的内在原因，与其内容无关的几何空间概念，不通过移动本身改变物体属性的纯移动概念，为现象提供了一个惰性的存在环境，在这个环境中，每一个事件都能与作为变化原因的物理条件联系在一起，因此，这些概念有助于作为物理学任务的对存在的这种规定。科学知识在以这种方式说明物体概念时，没有意识到要研究一种先决条件。正是因为知觉在其生命意识中和在一切理论思维之前，表现为一个存在的知觉，所以反省以为不需要研究存在的系谱，只满足于研究使存在成为可能的条件。尽管人们考虑决定性的意识的变化①，尽管人们承认物体的构成永远不能完成，但除了科学对物体的看法，没有别的关于物体的看法，在我们看来，自然物体依然是一种理想的统一体，按照拉歇利埃的名言，是一般属性的一种交织。人们徒劳地除去科学原理中的一切本体论意义，只留下其中的一种方法论意义，但这种保留没有在根本上改变哲学，因为唯一可想像的存在仍然是由科学方法定义的。在这种情况下，有生命的身体就不可能摆脱惟有它们才能使物体成为物体、如缺少它们物体在体验系统中就没有位置的诸规定性。把反省的判断给予物体的意义断言，应该通过第一层物理化学属性进入存在。共同的体验在一个讲话的人的行为、微笑、口音中发现了意义的契合和关系。但是，在某种在世界上存在方式之外使人体作为现象显现出来的这种相互表达关系，在机械生理学看来应归结为

① 正如L. 布伦施维奇所说的。

一系列因果关系。应该把表达的离心现象和向心的条件联系在一起,应该把这种作为行为对待世界的特殊方式还原为第三人称过程,应该把体验提高到物质世界的高度和把有生命的身体变成无内部世界的物体。因此,有生命的主体在面对世界时采取的情感的和实际的态度消失在一种心理生理机制中,一切评价都应该是一种移情的结果,复杂的情境通过移情唤起了与神经器官紧密联系在一起的快乐和痛苦的基本印象。生物的运动意向转化为客观的运动:人们仅仅把瞬间的下决心过程给了意志,行为的执行完全交给了神经力学。以这种方式与情感性和运动机能分离的感知成了对一种性质的单纯感受,生理学以为能理解从感受器到神经中 68 枢过程中,外部世界在生物中的投射。以这种方式被改变的身体不再是我的身体,一个具体的自我(Ego)的可见表达,而成了其它所有物体中的一个物体。相应地,他人的身体也不能作为另一个自我(Ego)的外壳呈现给我。他人的身体仅仅是一架机器,他人的知觉也不可能真正地是*他人*的知觉,因为他人的知觉是推理的结果,只是把一个一般的意识,即超验的,而不是其运动的主人放在一架自动装置的后面。因此,我们没有共存于世界的诸我(Moi)。根据心理生理学和心理学规律,"心理现象"的具体内容都是一种宇宙决定论的结果,都可以归人自在。除了意识到这个系统和只有他才处在该系统中的学者的思想,没有真正的*自为*。于是,当有生命的身体成了无内部世界的一个外部世界时,主体就成了无外部世界的内部世界,一个无偏向的旁观者。科学的自然主义和对科学的反省所导致的有构成能力的一般主体的唯灵论具有的共同点是它们都把体验等同起来:在有构成能力的我(Je)面前,经验的诸我(Moi)是物体。经验的我是一个折衷概念,自在和自为的混

合物，反省的哲学不能给予它地位。因为经验的我有一种具体的内容，所以它被纳入体验系统中，它不是主体——因为经验的我是主体，所以它是空洞的，归结为先验的主体。物体的理想性，有生命的身体的客观化，精神在与自然无共同价值领域中的位置，这就 69 是我们在继续由知觉开始的认识活动时力求达到的透明哲学。我们完全可以说，知觉是一门刚开始的科学，科学是一种系统的和完整的知觉[①]，因为科学只是无批判地理解被感知物体所规定的认识理想形式。

不过，这种哲学在我们的注视下自我分解。自然物体首先退出，物理学在要求对自己所提出的纯粹概念进行修改和综合时，发现了它的规定性的界限。机体不是把一个复杂的物体的实际困难，而是把一个有意义的存在的原则困难与物理化学分析作比较[②]。更一般地说，一切有思维能力的生命在其中相互对照和取得一致的一个思想世界或一个价值世界的观念有了问题。自然界不是理所当然地如同几何学那样精确，只有在局限于宏观材料的谨慎观察者看来，自然才得这样。人类社会不是有理性的精神的团体，只有在生活和经济局部地和在一段时间里保持平衡的受惠国家里，人们才能这样理解人类社会。在思辨方面和在其它方面，对无秩序的体验使我们认识到在历史观中的唯理论，唯理论声称要在原则上摆脱历史观，试图找到一种能使我们理解理性在一个不是由理性创造的世界中涌现的哲学，并安排如果缺少它理性和自由就变成虚无和解体的生命底层结构。我们不再说知觉是一门

① 比如，参见阿兰，《论精神和情感八十一章》，19页，以及布伦施维奇，《人的体验和自然的因果关系》，468页。

② 参见《行为的结构》和下面的第一部分。

刚开始的科学，而是说传统科学是一种忘记自己的起源、自以为已经完成的知觉。因此，哲学的第一活动应该是重返在客观世界之内的主观世界，因为只有在这个世界中，我们才能理解客观世界的权利和界限；使物体恢复其具体的外貌，使机体恢复其固有的对待世界的方式，使主体恢复其历史的内在性；重新发现现象，重新发现他人和物体得以首先向我们呈现的活生生的体验层，处于初始状态的"我—他人—物体"系统；唤起知觉，为了知觉呈现给我们的物体，为了作为知觉的基础的合理传统，挫败使知觉忘记自己是事实和知觉的诡计。

这个现象场不是一个"内部世界"，"现象"不是一种"意识状态"或一个"心理事实"，现象的体验不是一种内省，或柏格森意义上的直觉。人们早就规定了心理学的对象，声称心理学的对象是"无广度的"，"只能被一个人认出"，由此得出：这个特殊的对象只能被一种非常特殊的活动，"内部知觉"或内省把握，在这种活动中，主体和客体混淆在一起，认识是通过巧合得到的。于是，重新回到"意识的直接材料"成了一种没有希望的活动，因为哲学检查试图显现原则上它不可能看见的东西。困难不仅仅在于消除关于外部世界的偏见，就像一切哲学要求初学者所做的，或在于用一种为表示客体而制定的语言来描述精神。困难要根本得多，因为通过印象规定的内在性原则上是一切描述所不能及的。不仅仅与其他人进行哲学直觉的交流十分困难——更确切地说，这种交流成了一种咒语，旨在从其他人那里归纳出与哲学家的体验相同的体验，——而且哲学家本人也不能解释他目前看到的东西，因为他必须思考这些东西，也就是规定和歪曲这些东西。因此，直觉是一种孤独的、盲目的和无声的生活，重返现象不呈现出这些特殊性中任

70

何一个。对恒常性假设的批判使我们看到,一个物体或一个动作的感性形状不是在一种无法形容的巧合中被把握的,而是通过一种占有被"理解"的,当我们说我们在一个谜语的树丛中"找到"了兔子,或我们"掌握"了一个动作时,我们都体验到这种占有。一旦清除了感觉的偏见,一张脸、一行签字、一种行为就不再是我们需要在内部体验中找出其心理意义的单纯"视觉材料",他人的心理成了作为蕴涵着内在意义的整体的一个直接对象。更一般地说,它是经过改造后的直觉概念本身:从此以后,直觉就不再是印象,与主体结合在一起的客体,而是意义,结构,各个部分的自发排列。我自己的"心理"不以其它方式呈现给我,因为对恒常性假设的批判还教导我把我的行为的连贯性、富有旋律的统一性当作内部体验的原始材料。内省如果有肯定意义,也在于阐明一个行为的内在意义[①]。这样,我们在超越关于客观世界的偏见时所发现的不是一个黑暗的内部世界。这个主观世界如同柏格森的内在性,不是绝对地不为幼稚的意识所认识。心理学家在批判恒常性假设和揭示现象的时候,可能就是针对盲目地穿过知觉活动以便直接到达其目的论结果的自然认识运动。确切地了解我们所看到的东西是最容易不过的事情。"在自然直觉中,有一种'隐藏的机械论',为了到达现象的存在,我们应该清除它"[②],或还有一种知觉得以向本身隐瞒的辩证法。但如果意识的本质在于疏忽它自己的现象,因而也在于使"物体"的构成成为可能,那么这种疏忽不是单纯的心不在焉,而是对意识能使之显现的某物的心不在焉,换句话

① 在以下几章里,我们将不加区别地使用我们的知觉的内部体验和有感觉能力的主体的"外部"体验。

② 舍勒尔,《自我认识的偶像》,106 页。

说，意识之所以疏忽现象，只是因为意识也能召回现象，意识之所以为了物体而疏忽现象，只是因为现象是物体的起源。例如，现象并不是绝对地不为从主观体验的结构中获取其全部模式的科学意识所认识，科学意识仅仅不使现象“主题化”，不阐明在科学意识周围的知觉意识的界域。因此，现象的体验和柏格森的直觉一样，不是对无正式通道可通向那里的一种未知实在的感受，——而是只有它能把其完整的意义给予科学活动、科学活动始终有求于它的意识的前科学生活的阐明或揭示。这不是一种不合理的转换，而是一种意向分析。

正如我们所看到的，之所以现象心理学以它的全部特征有别于内省心理学，是因为它一开始就与内省心理学不同。内省心理 72 学在物质世界的边缘划定了一个物质学概念在其中失去作用的意识区域。但心理学家仍然相信意识只不过是存在的一个领域，他决定探索这个领域，就像物理学家探索自己的领域。心理学家试图描述意识的材料，他不怀疑在意识周围的世界的绝对存在。他以学者的身份和根据常识把客观世界理解为其全部描述的逻辑框架和其思维的环境。他没有认识到这个先决条件支配着他给予“存在”一词的意义，使他在“心理事实”的名义下实现意识，使他离开真正的觉悟或真正的直觉，使他为了不歪曲“内部世界”而不断加码的预防措施变得无足轻重。这就是当心理学家用内部事件的世界来代替物质世界时，经验主义所做的事情，这就是当他用“融合的多样性”来对抗“并列的多样性”时，柏格森所做的事情。因为这里的问题依然在于两种类型的存在。人们只是用一种精神能量代替机械力量，用一种流动的存在代替经验主义的不连续存在，但人们认为流动的存在在流逝，并以第三人称来描述它。当心理学

家把格式塔当作其反省的主题时，他已经与心理主义决裂，因为被感知物体的意义、联系、“真实性”，不再是我们的心理生理本质呈现给我们的感觉的巧合的结果，而是我们的感觉的不可还原的完形，并规定了我们的感觉的空间和性质意义。这就是说，先验的态度已包含在心理学家的描述中，如果这些描述有点可靠的话。作为研究对象的意识表现出这种不能被分析的特点，坦率地说，不能超过常识的假设。如果我们打算研究知觉的实证心理学，承认意73 识包含在身体中，并且通过身体接受自在世界的作用，那么我们应该去描述出现在意识中的客体和世界，并由此提出这个直接呈现的、我们所认识的唯一世界是否就是需要谈论的唯一世界的问题。心理学始终关注世界的构成问题。

因此，心理学的反省一旦开始，就被自己的活动超越。在认识到在客观世界中的现象的独特性之后，因为客观世界是通过现象被我们认识的，心理学试图把一切可能的客体纳入现象，研究客体是如何通过现象构成的。同时，现象场成了先验场。因为意识现在成了认识的中心，所以意识显然不再是存在的一种特殊领域，某种“心理”内容的整体，意识不再寓于或不再处于心理学反省最初认识到的“格式塔”领域中，但是，格式塔和所有物体一样，是为意识而存在的。问题不再是描述意识将其作为一种不透明的直接材料包含在自身中的主观世界，而是应该构成这个主观世界。能揭示在客观世界之内的主观世界的阐述继续在主观世界那里进行，并揭示了在现象场之内的先验场。自我—他人—世界体系接着也被当作分析的对象，现在，问题在于唤起由作为个别主体的他人和自我、由作为我的知觉之极（pôle）的世界构成的思想。因此，这种新的“还原”只承认一个唯一的真正主体，能沉思的自我（Ego）。从

被创造者到创造者、从被构成者到构成者的转变，将完成由心理学开始的主题化，不在我的知识中留下任何暗含的或不言明的东西。这种转变能使我完全拥有我的体验，实现从反省者到被反省者的完全一致。这就是一种先验哲学的一般观点，也是至少从表面来看的一种先验现象学的纲领①。不过，我们在本章中发现的现象场把一种原则的困难与直接和完整的阐述作对照。心理主义已不能说明问题，在我们看来，被感知物体的意义和结构不再是心理生理事件的单纯结果，合理性不再是使离散的感觉协调的一种巧合，格式塔被认为是最初的东西。但如果格式塔能由一种内在的规律表示，那么这个内在的规律不应该被当作结构现象按照它而现实的模型。现象的显现不是在一个预先存在的原因之外的显现。这 74 不是因为"格式塔"实现了某种平衡的状态，解决了一个最大的问题，在康德的意义上使一个世界成为可能，不是因为格式塔在我们的知觉中享有优先，格式塔是世界的显现本身，而不是世界的可能性条件，格式塔是一个准则的形成，但本身不是按照一个准则实现的，格式塔是外部世界和内部世界的同一，而不是内部世界在外部世界中的投射。因此，如果说格式塔不是自在的心理状态的流动结果，那么它更不是一种观念。一个圆的格式塔不是数学规律，而是外观。把现象当作最初范畴，就是把经验主义当作用事实的汇合和性质的偶然性对范畴和原因作出的解释，但为范畴和原因本身保留了人为性的特征。如果一个有构成能力的一般意识是可能的，那么实际的不透明性就消失了。如果我们希望反省能维系于

① 在胡塞尔的大多数著作中，甚至在他晚年出版的著作中，他曾用这些术语进行阐述。

将其描述的特征加在它上面的对象,并且真正地能理解对象,那么我们就不应该把反省仅当作重返一般的原因。不应该事先在非反省中实现反省,而是应该把反省当作本身分享非反省的人为性的一种创造活动。这就是为什么在所有的哲学中,只有现象学才谈论先验场。这个词语表示反省在其眼里不拥有整个世界,不拥有展现的和被客观化的无数单子,表示反省仅仅拥有一个局部的视野和一种有限的能力。这就是为什么现象学是现象学,即研究存在向意识的显现,而不是预先假定其事先给出的可能性。我们惊奇地看到,各种传统的先验哲学从来不询问进行全面阐述的可能性。因为它们始终假定全面的阐述已在某处完成。在它们看来,只需进行必要的阐述就够了,它们用应该存在的东西、用知识的观念所要求的来判断存在的东西。事实上,能沉思的自我(Ego)不可能取消一个个别的主体的内在性,个别的主体以一种个人的角度来认识一切物体。反省不可能使我在大雾天不再感知到在两百步之外的太阳,使我不再看到太阳的"升起"和"落下",使我不再用我的教育、我以前的努力、我的经历向我提供的文化手段进行思考。因此,我实际上不可能召回,也不可能唤起有助于我的知觉或我目前的信念的所有最初思想。总之,如同批判主义那样的一种哲学不重视这种被动性的抵抗,好像为了有权肯定先验的主体,不必成为先验的主体。因此,这种哲学意味着哲学家的思想不受制于任何情境。从世界的景象,向众多的有思维能力的主体开放的一种自然的景象出发,这种哲学研究呈现给众多的经验的我的这个唯一世界成为可能的条件,并在一个先验的我(Je)之中发现了这种条件,经验的我分享先验的我,但不分割先验的我,因为先验的我不是一个存在(Etre),而是一种统一性(Unité)或一种价值

(Valeur)。这就是为什么关于他人的认识问题从来没有在康德主义哲学中提出过:康德主义哲学所谈论的先验的我也是和我的我一样的他人的我,一上来分析就被放在我之外,只是想得出为使一个为了我(Je)——我自己或他人——的世界成为可能的条件,却从来没有提出这个问题:谁在沉思?之所以现代哲学反而把事实当作主题,之所以他人在现代哲学看来成了一个问题,是因为现代哲学希望有更彻底的觉悟。如果反省不能在意识到反省的结果的同时意识到自己,那么反省就不可能是完全的,不可能是一种对它的对象的全面阐明。我们不仅应该处在一种反省的态度中,处在一种无可非议的我思(Cogito)中,而且也应该对这种反省进行反省,理解反省意识到自己是继它而来、因而是其定义的一部分的自然处境,不仅应该进行哲学研究,而且也应该了解在世界的景象中和在我们的存在中哲学所引起的变革。只有在这种情况下,哲学知识才能成为一种绝对的知识,而不再是一种专门知识或一种技术。因此,人们不再肯定一种绝对的统一性(Unité),尽管这种统一性因不必在存在(Etre)中实现而不被怀疑,哲学的中心不再是无所不在和无所在的自主的先验主体性,哲学的中心处在反省的无止境的开端,以至个体的生活开始对本身进行反省。只有当反省能自制,认识到自己是对非反省的反省,因而也是我的存在的一种结构变化,反省才是真正的反省。我们在前面指责柏格森的直觉和通过巧合来寻找知识的内省。但是,在哲学的另一个极端,在有构成能力的一般意识的概念中,我们又发现了一个对称的错误。柏格森的错误是认为能沉思的主体能与主体所沉思的对象融合在一起,知识在与存在融合在一起时增长;反省哲学的错误是认为能沉思的主体能在沉思中吸收,或无遗漏地把握主体所沉思的对

76

象,我们的存在能归结为我们的知识。作为能沉思的主体,我们决不是我们努力去认识的非反省主体;但我们不能进一步成为完全的意识,不能归结为先验的意识。如果我们是意识,那么我们应该在我们面前拥有世界,拥有我们的历史,拥有作为透明的关系系统在其特殊性之中被感知的物体。然而,如果我们不研究心理学,如果我们试图在一种直接的反省中和不求助于归纳思维的各种求同法来理解什么是一个运动,什么是一个被感知的圆,那么我们只有通过想像使特殊事实发生变化,通过思维确定这种心理体验的不变性,才能阐明特殊事实,我们只有用折衷的举例方法,也就是除去方法中的人为性,才能深入了解个体。因此,问题在于知道思维是否不再是归纳的,是否能把握任何一种体验,以至能再现和拥有体验的整个结构。一种哲学要成为先验的,也就是彻底的,不在于处在绝对意识中,而又不提及通向绝对意识的方法,而在于把自己当作一个问题,不假设关于知识的整个阐述,而在于把这种原因的推断当作基本的哲学问题。

这就是为什么我们应该通过心理学着手知觉的研究。如果我们不这样做,我们就不能理解先验问题的意义,因为我们不可能系统地遵循以自然态度通向先验问题的意义的方法。如果我们不想[77]仿照反省哲学,一上来就置身于我们以为始终呈现的先验领域,不想放弃真正的构成问题,那么我们就应该涉足现象场,通过心理学描述来认识现象的主体。不过,如果我们不指出心理主义一旦被清除,心理学描述就可能成为一种哲学方法,我们就不应该开始心理学描述。为了唤起埋没在自己的结果下面的知觉体验,仅提供不能被理解的关于知觉体验的描述是不够的,应该通过哲学的说明和预料来确定使心理学描述得以显得真实的观点。因此,没有

心理学，我们无从着手，仅仅依靠心理学，我们也无从着手。体验预料到一种哲学，正如哲学只不过是一种被澄清了的体验。但是，既然现象场已充分地被界定，那么就让我们进入这个模棱两可的领域，让我们和心理学家一起向这个领域跨出第一步，期待心理学家的自我批判能通过第二级反省把我们引向现象的现象，坚决地把现象场转变成先验场。

我们的知觉指向物体，物体一旦被构成，就显现为我已经有的或能有的关于物体的所有体验的原因。例如，我从某个角度看附近的房屋，人们也能从别的角度，从塞纳河的右岸，或从房屋内，或从飞机上看这所房屋；房屋本身不是这些显现中的任何一个显现，正如莱布尼茨所说的，它是从这些视觉角度和所有可能的视觉角度看的几何图，即没有人们能从中推断出所有视觉角度但本身没有视觉角度的东西，它是不能从某个角度看的房屋。但是，这些话表示什么意思？看，难道不是无一例外地从某处看吗？说房屋不能从某个角度被看到，不就等于说房屋是不可见的吗？然而，当我说我亲眼看见了房屋，我显然不是在说值得怀疑的东西，我的意思不是我的视网膜和我的晶状体、作为身体器官的我的眼睛在发生作用，使我看见了房屋：如果我问自己，则我对此一无所知。我想由此表示某种进入物体的方式，同我的思想一样无可怀疑、同样能直接被我认识的“目光”。我们应该了解视觉如何从某处发生，而又不包含在视觉角度中。

看一个物体，要么是在视觉场的边缘拥有它和能够凝视它，要么是在凝视它的同时实际地对这种要求作出反应。当我凝视它的时候，我停留在它那里，但目光的“停留”只不过是目光运动的一种方式：我在一个物体的内部继续进行刚才浏览所有物体的探索活动，我只需一个动作，就能再次关闭景象和打开对象。这两种活动不是巧合：不是我的身体结构，比如说，我的视网膜结构的偶然性，使我模糊地看到周围的东西，尽管我很想清楚地看到对象。即使

我不知道锥状细胞和杆状细胞，我也知道为了看清对象，必须悬置周围的东西，必须把人们在图形中看到的东西退到背景中，因为注视对象就是专心于对象，因为物体形成了一个系统，在这个系统中，如果不把其它物体隐藏起来，一个物体就不能作为对象显现出来。更确切地说，除非周围的物体成了界域和视觉是一种两面的活动，一个物体的内部界域就不能成为对象。因为当我明确地把这些细节与最初看到的整体的回忆作比较时，我没有把我现在清楚地看到的对象与我的目光刚刚朝向的对象等同起来。在电影里，当镜头对准一个对象，把它拉近，我们看到一个特写镜头时，我们能回想起这是烟灰缸或一位人物的手，但我们实际上不能认出它。因为银幕没有界域。相反，在视觉中，当我把目光移向局部景象时，这部分景象就变得生动和展现出来，而其它物体则退到边缘，被悬置起来，尽管它们依然在那里。不过，我依靠它们，就能支配从视觉的边缘看我目前凝视的对象包含在其中的它们的界域。因此，界域就是在探索过程中能确保对象的同一性的原因，是直接能力的关联物，我的目光把这种直接能力保持在它刚才浏览的对象上，并且已经在将发现的新的细节上拥有这种直接能力。任何清晰的回忆，任何明确的猜测都不能起到这个作用：它们只能产生一种可能的综合，而我的知觉则是实际的。当我打算看对象时，对象—界域结构，也就是视觉角度并不会妨碍我；如果视觉角度是物体得以隐藏起来的方式，那么它也是物体得以被揭示的方式。看，就是进入一种呈现出来的诸存在的世界，如果它们不能在其它存在的后面或我的后面隐藏起来，它们就不可能显现出来。换句话说，注视一个物体，就是留住它，再根据其它物体朝向它的面把握其它物体。即使我也看到所有其它物体，它们也仍然是向我的目

光开放的场所，当我潜在地处在其它物体中时，我已经从不同的角度看到我目前视觉中的中心对象，因此，每一个物体都是所有其它物体的镜子，当我注视我的桌子上的台灯时，我不仅把在我的位置上可以看到的性质，而且也把壁炉、墙壁、桌子能“看到”的性质给予台灯，台灯的背面只不过是向壁炉“显现”的正面。由于物体组成了一个系统或一个世界，由于每一个物体在其周围都有作为其隐藏面的目击者和作为其隐藏面的不变性的保证的其它物体，所以我能看见一个物体。我对一个物体的每一个视觉在被理解为在世界上共存的所有物体之间迅速地重复着，因为每一个物体就是其它物体“看到”的关于它的东西。因此，我们刚才的说法需要修正：房屋本身不是不能从某个角度看的房屋，而是能从所有角度看的房屋。完美的物体是半透明的，它能在所有角度被当前的无数目光穿过，这些目光在物体的深度中相互印证，不留下任何隐藏的东西。 83

我们刚才对空间透视所作的说明，也适用于时间透视。如果我注意地和不加任何想法地打量房屋，那么房屋看起来是永恒的，从房屋中流露出一种滞留。也许，我是从我的时间的某一点看房屋的，但是，房屋依然是我昨天看见的、仅仅过了一天的同一所房屋；它是一个老人和一个小孩注视的同一所房屋。也许，它有自己的年龄和变化；但是，即使它明天倒塌了，它今天存在过依然是恒真的，每一刻时间都是所有其它时刻的证据，每一刻时间在到来的时候都显示出“它应该如何运转”，“它将如何结束”，每一个现在最终都以导致承认所有其它时间点的一个时间点为依据，因此，物体是从所有时间被看到的，就像它是从所有角度被看到的，同样，物体是界域的结构。现在仍然把最近的过去留在手里，但不把最近

的过去放在物体中,由于最近的过去以同样的方式保持着在它之前的一个最近的过去,所以流逝的时间整个地在现在中被恢复和把握。即将来临的将来也同样如此,它也将有自己的即将来临的界域。但是,依靠我的最近的过去,我也拥有围绕着它的将来界域,因此,我拥有被当作这个过去的将来的我的实际现在。依靠即将来临的将来,我拥有围绕着它的过去界域,因此,我拥有作为这个将来的过去的我的实际的现在。这样,靠着保留和延伸的双重界域,我的现在就不再可能是由时间的流逝引起和取消的一个实际现在,而成了在客观时间中的一个固定的和可认出的点。

但是,我的人性的目光又一次仅确定物体的一个面,尽管通过界域,它能朝向物体所有其它的面。只有通过时间和语言,我的目光才能与先前的视觉,或与他人的视觉作比较。如果我在我的意象中想像从所有角度搜寻房屋和确定房屋的目光,那么我只能拥有一系列协调的和无定限的对物体的看法,我不是完整地拥有物体。同样,尽管我的现在把流逝的时间和将来的时间压缩在我的现在中,但也只能在意向中拥有它们,如果我现在关于我的过去的意识在我看来正好能涵盖过去之所是,那么我以为我重新把握的这个过去就不是原先的过去,而是我在现在看到的过去,我可能已经改变了原先的过去。同样,我在将来可能认不出我目前经历的现在。因此,界域的综合只不过是一种推定的综合,它只能在物体的直接周围环境中可靠地和精确地运作。我不再把遥远的周围环境留在手里:它不再由物体或尚可认出的回忆构成,它是一个不能再提供确切证明的来源不明的界域,它使物体处在未完成的和开放的状态,就像物体实际处在知觉体验中那样。物体的实体性通过这种开放流逝了。如果要达到一种理想的密度,换句话说,如果

要有一个绝对的物体，那么无数的视觉角度就应该被压缩在一种完全的共存中，应该仅以一种视觉角度产生千万种目光。房屋有它的水管，它的地基，在天花板的深处，可能还有暗暗地在扩大的它的裂缝。我们不可能看到它们，但房屋在拥有其可见的窗户和壁炉的同时，也拥有它们。我们可能疏忽了对房屋的当前知觉：每当我们能把我们的回忆和回忆唤起的物体作比较时，鉴于其它的错误动机，我们对我们的回忆将其归于时间本身的变化感到惊讶。但是，我们相信有一种过去的真正性，我们把我们的记忆建立在世界的无限记忆(Mémoire)上，在那一天真正作为它之所是、以其当前的存在为基础的房屋就出现在无限记忆中。从本身来看的物体——它要求人们把它们当作对象——没有任何隐藏的东西，它整个地展现出来，当我们的目光依次浏览其各个部分时，它们共存着，它的现在不取消它的过去，它的将来也不取消它的现在。因此，物体的身份使我们超越被挤压在一种非固有存在中的我们的实际体验的界限，使得我们的体验最终以为能从物体中得到我们的体验告诉我们的一切。体验的这种绽出(extase)使得一切知觉都是关于某物的知觉。 85

我无法摆脱存在，不介意我的体验的透视法学说(perspectivisme)，所以，从此以后，我把我的体验当作对象，我从物体间的一种关系中推断出我的体验。我把作为我朝向世界的观看位置的我的身体当作这个世界中的物体之一。我意识到我的目光是认识的手段，但我压抑这种意识，我把我的眼睛当作物质的一部分。从那时起，它们就处在我试图将外部物体定位于其中的同一个客观空间里，我以为通过物体在我的视网膜上的投影产生了被感知的景象。同样，我把我自己的知觉经历当作我与客观世界关系的一个

结果,作为我朝向时间的观看位置的我的现在成了所有其它时间中的一刻时间,我的时间成了普遍时间的一种反映或抽象表现,就像我的身体成了客观空间的一种方式。同样,如果在房屋周围或在房屋里面的物体仍然是它们在知觉体验中,即局限于某个视觉角度的目光中之所是,那么房屋不可能被认为是自主的。因此,在完全意义上的一个单一物体的身份要求所有这些体验在一种唯一的多自发(polythétique)活动中组成。物体的身份以这种方式超越了知觉体验和界域综合,——正如其中的关系在于相互规定的一个*宇宙*——一个完美的和明确的一个整体——的概念超越了其中的关系在于相互蕴涵的一个*世界*——开放的和无定限的多样性——的概念[①]。我离开我的体验,到达*观念*。作为对象,观念被认为对所有人来说都是相同的,对一切时间和一切空间来说都是有效的,物体在客观时间和空间的某一点上的个别化最终是一种普遍的确定能力的表现[②]。我不再关注在前断言的知识中,在我与它们建立的内部联系中我体验到的我的身体、时间、世界。我仅仅谈论观念中的我的身体,观念中的宇宙,空间的观念和时间的观念。由此产生了一种"客观"思维(在克尔恺郭尔的意义上)——常识的思维,科学的思维——它最终使我们断开与知觉体验的联系,虽然它本身是知觉体验的结果和自然延伸。意识的整个生活以确定物体为目的,因为只有当意识在一个可认出的物体中恢复和沉思时,意识才是意识,即自我认识。而一个单一物体的绝对身份是

86

---

① 胡塞尔,《哥白尼康德学说的变革》:作为原始挪亚方舟的地球是不运动的(未出版)。

② "我单凭寓于我精神中的判断能力就能理解我认为通过我的眼睛看见的东西。"《第二沉思》,AT, IX, 25 页。

意识的死亡，因为它凝结整个体验，就像放入溶液里的一个晶体使溶液一下子结晶。

我们不能停留在这种两者择一之中：要么对主体一无所知，要么对客体一无所知。我们应当在我们的体验的深处重新找到客体的起源，我们应当描述存在的显现，我们应当理解为什么自相矛盾地有*为我们的自在*。我们不准备先下判断，我们将从字面上理解客观思维，我不对客观思维提出它不对自己提出的问题。如果我们想重新找到在客观思维后面的体验，那么这种转变只能通过客观思维本身的困境引起。因此，我们应该考察体验在作为物体的我们的身体结构中的作用，因为这就是客观世界起源中的一个决定性因素。我们将看到，甚至在科学中，身体本身也在回避人们想强加给它的处理。由于客观身体的起源只不过是物体的构成中的一个因素，所以身体在退出客观世界时，拉动了把身体和它的周围环境联系在一起的意向之线，并最终将向我们揭示有感觉能力的主体和被感知的世界。

87

第一章 作为物体的身体和机械生理学

我们已经看到，或者在接受和传递运动的狭义上，或者在一种函数和变量关系的广义上，物体的定义就是存在着部分之外的部分，因而就是在物体的各部分之间或在它和其它物体之间，只承认外在的和机械的关系。如果人们想把机体放到物体世界中，并通过机体来关闭这个世界，那么应该用自在的语言来表示身体的功能，应该在行为中发现刺激和感受器、感受器和感觉中枢之间的线性相关①。人们也许已经知道，新的规定性出现在行为的通路中，比如神经特殊能量说给予机体改变物质世界的能力。但这个学说也给予神经器官产生我们的体验的各种结构的神秘能力，视觉、触觉、听觉都是进入物体的各种方式，这些结构能转变成来自作用器官的局部差异的坚实性质。因此，刺激和知觉的关系是清楚的和客观的，心理物理事件和"物质世界的"因果关系是同类型的。现代生理学不再求助于这些人为的方法，不再把同一个感官的不同性质和不同感官的材料与不同的物质工具联系起来。事实上，中枢神经乃至传导神经的损伤并不表现为某些感觉性质或某些感觉

88 材料的丧失，而是表现为功能的去分化。我们已经在前面指出，不

---

① 参见《行为的结构》第一、二章。

管损伤的位置在感觉通路中的什么地方,它的起因是什么,人们都能观察到感受性的分解,比如,颜色的感受性;首先,所有的颜色都有所改变,其基本色调保持不变,但其饱和度逐渐下降;接着,光谱变得简单,归并为四种颜色:黄色,绿色,蓝色和紫红色,乃至所有的短波颜色都趋向于一种蓝色,所有的长波颜色都趋向于一种黄色,此外,根据疲劳的程度,视觉不时发生变化。最后,变成灰色的全色盲,尽管一些有利的条件(对比度,长时间的感受)能暂时恢复二色性色盲①。因此,损伤在神经物质中的发展不是逐个地破坏已有的感觉内容,而是使表现为神经系统基本功能的兴奋的主动分化变得越来越不确定。同样,在与触觉感受性有关的非皮层损伤中,之所以某些内容(温度)更容易被破坏和最早丧失,不是因为在病人身上已遭破坏的一个区域是我们感受冷和热的区域,理由是如果施加一个大面积的刺激②,特殊感觉将恢复,而是因为只有一个较强的刺激才能产生典型的兴奋。中枢神经的损伤看来没有伤及性质,而是改变了材料的空间结构和对物体的知觉。这使我们能假设在性质的定位和解释中的专门认识中枢。事实上,现代研究表明,中枢神经损伤的主要后果是使病人的时值提高二、三十倍。兴奋的产生更加缓慢,延续的时间更长,例如,对粗糙面的触知觉受到影响,因为触知觉必须以一系列的接触印象或对手的各种位置的明确意识为前提③。刺激定位的不确定不能用一个定位的中枢的破坏来解释,而是应该用不能再组织成一个稳定整体的兴奋的平均化来解释,在一个稳定整体中,每一个兴奋都将接受 89

① J. 斯坦因,《感觉病理学》,365 页。
② 同上,358 页。
③ 同上,360—361 页。

一个单值，并只能通过接触的变化在意识中表现出来[①]。因此，同一个感官的各种兴奋与其说通过刺激过程所利用的物质工具，还不如说通过基本刺激间的自发组织方式区分开来，这种结构就是在感觉"性质"方面和在知觉方面的决定性因素，也还是这个结构，而不是有关的感觉器官的特殊能量，使一个刺激引起一种触觉或一种热觉。如果用一根头发多次刺激皮肤上的某个区域，那么我们首先有点状的、能清楚分辨的、每次都定位在同一个点上的知觉。随着刺激不断进行，定位的准确度降低，知觉在空间中扩展开来，同时，感觉不再是特殊的：不再是一种接触，而是时而由冷时而由热引起的灼热感。随后，被试以为刺激在移动，在其皮肤上划了一个圆圈。最后，不再有任何感觉[②]。这就是说，"感觉性质"，被感知物体的空间规定性，乃至知觉的存在或不在，并不是机体以外的实际情景的结果，而是表示机体接受和加工刺激的方式。当一个兴奋到达与该兴奋不"协调"的感觉器官时，兴奋将不被感知[③]。可以说，机体接受刺激的功能在于"设计"兴奋的某种形式[④]。因此，"心理生理事件"和"物质世界的"因果关系不是同类型的，大脑成为"成形"的场所，这种成形在皮层加工阶段之前就已经起作用，一旦进入神经系统，就使机体和刺激的关系变得模糊。兴奋是被横向功能控制和重新组织的，横向功能使兴奋变得与它将引起的知觉**类似**。我不能把出现在神经系统中的这种形式，结构的这种表现，当作一系列第三人称过程，当作运动的传递，或当作一种变

① J. 斯坦因，《感觉病理学》，362 页。
② 同上，364 页。
③ 兴奋到达不协调的反应器官，J. 斯坦因，《感觉病理学》，361 页。
④ "感官……通过最初的形式概念使人认识到形式。"同上，353 页。

量通过另一种变量的确定。我不能在远距离认识这一切。之所以 90 我猜测这种形式可能是什么，是因为我把作为物体、部分之外的部分的身体搁在一边，我转向我当前体验到的身体，比如，我的手在接受刺激和勾画我将感知的形状时，我的手使它所接触的物体产生错觉的方式。只有当我实现身体的功能，我是走向世界的身体，我才能理解有生命的身体的功能。因此，外感受性需要刺激的成形，身体的意识波及到身体，灵魂在身体的各个部分表现出来，行为越出了身体的中枢神经区域。但人们可能回答说，这种"身体的体验"本身是一种"表现"，一种"心理事实"，因此，身体的体验在一系列物理和生理事实之外，惟有物理和生理事实才能算作"实在的身体"。我的身体难道不是和外在的身体一样，是作用于感受器并最终引起身体的意识的一个物体吗？有一种"外感受性"，难道就没有一种"内感受性"吗？我难道不能在身体里发现从内部器官通向大脑、由大自然设置的以便能使灵魂感知自己的身体的导线吗？身体的意识和灵魂就这样被清除出去，身体重新成为一架彻底清理过的机器，含糊的行为概念几乎使我们忘乎所以。如果在被截肢者中，某种刺激代替了从残肢到大脑的神经通路上的大腿刺激，那么他将感觉到幻腿，因为灵魂直接连接大脑，也只与大脑连接。

现代生理学对这种现象有何评说？可卡因麻醉并不能使幻肢消失。在大脑损伤后，即使没有被截肢，也会产生幻肢[①]。最后，幻肢通常处在当实肢被截去时所占据的同一个位置上：一位战争中受伤者还在他的幻肢中感觉出炸断其实肢的弹片[②]。因此，是

① 莱密特，《我们的身体的形象》，47 页。

② 同上，129 页及以下。

否应该用“中枢理论”来代替“外周理论”？如果中枢理论只是把大
91 脑痕迹加到幻肢的外周条件中，那么该理论并没有告诉我们任何东西，因为大脑痕迹不可能表示在现象中起作用的意识关系。事实上，幻肢现象取决于“心理”决定因素。一种情绪，一种唤起受伤时情景的情景，也能使没有幻肢感的被试产生幻肢[①]。有时会发生这种情况：在病人同意接受截肢的情况下，在手术后产生了巨大的幻胳膊，接着，幻肢变小，最后，被淹没在残肢中[②]。在这里，幻肢现象是用疾病感缺失现象来解释的，显然，这是一种心理学解释。有些人一向感觉不到其瘫痪的右手，当人们要他们伸出右手时，他们却伸出了左手，他们以为其瘫痪的右手像是一条“冷冰冰的长蛇”，这个事实排除了一种真正的感觉缺失假设，使人想起否认机能不全的假设[③]。因此，是否应该说幻肢是一种回忆、愿望或信念呢？在缺少生理学解释的情况下，是否应该拿出心理学解释？但任何心理学解释都不能无视切断通向大脑的感觉传导神经能使幻肢消失[④]。因此，需要弄清心理决定因素和生理条件是如何配合起来的：如果幻肢取决于生理条件，如果幻肢因而也是一种第三人称的因果关系的结果，那么我们不能想像幻肢何以能在一个方面恢复病人的个人经历、回忆或愿望。因为这两类条件得以共同引起幻肢现象，就像两个组成部分引起一个结果，它们需要有一个共同的作用或一个共有的场所，我们不知道什么是在空间的“生
92 理事实”和无所在的“心理事实”共有的场所，乃至属于自在范畴、

① 莱密特，《我们的身体的形象》，57页。

② 同上，73页。莱密特指出，被截肢者的错觉与其心理素质有关：幻肢更多地出现在受过教育的人中间。

③ 同上，129页及以下。

④ 同上，129页及以下。

作为神经冲动的客观过程和属于自为范畴，诸如接受和否认、过去的意识和情绪的我思活动(cogitations)共有的场所。幻肢的混合说承认这两类条件[①]，因而能同已知事实的陈述一样有充分的根据：但混合说十分含糊。幻肢不是一种客观因果关系的简单结果，更不是一种我思活动。只有当我们找到了连接“心理现象”和“生理现象”、“自为”和“自在”，并使它们合并在一起的手段，只有当第三人称过程和个人的活动能整合在他们共有的一个环境中，幻肢才可能是这两类条件的混合。

为了描述相信幻肢和否认截肢，一些研究者谈到了“压抑”或“器质性压抑”[②]。这些非笛卡尔主义的术语使我们形成了“心理现象”和“生理现象”的关系得以想像的一种器质性思维的观念。补充说明一下，我们已经在别处碰到过超越了在心理现象和生理现象、明确的合目的性和机械论之间选择的现象[③]。我们看到，当昆虫在一种本能行为中用健全的脚来代替被切断的脚时，这不是因为预成的帮助装置被刚退出使用的通路的自动启动所代替，更不是因为动物意识到所要达到的目的和运用它的脚和运用各种手段，理由是每当活动受阻时，替代必然会发生，但我们知道，如果昆虫的脚只是被绑住，那么替代不会发生。动物只是继续在同一个世界上存在而已，以它的全部能力来对付世界。被绑住的脚没有被自由的脚代替，因为它依然在动物的存在中具有重要性，因为面向世界的活动过程还要通过它来完成。在此，除了在运用其全部 93

---

① 幻肢不能由纯粹的生理学解释来说明，也不能由纯粹的心理学解释来说明，这就是莱密特的结论，《我们的身体的形象》，126页。

② 席尔德，《身体图式》；门宁格—莱辛塔尔，《自我形象的错觉》，174页；莱密特，《我们的身体的形象》，148页。

③ 参见《行为的结构》，47页及以下。

内在力量来实际解决它所面临的最大和最小问题的一滴油中,没有选择的余地。唯一的区别是一滴油适应一定的外部力量,而动物自己制定其环境的标准,自己提出其生命问题的结局[①];但这里的问题在于物种的 a priori (先天推理),而不在于个体的选择。因此,在替代现象的后面,人们所发现的是在世界上存在的运动。现在是阐明在世界上存在这个概念的时候了。当我们说一个动物存在,说它有一个世界,或者说它属于一个世界,并不是意味着动物有关于世界的知觉或客观意识。引起本能行为的情境并不是完全清楚的和确定的,正如本能的偏差和盲目性所充分证明的,情境的完整意义没有被把握。情境仅提供一种实际意义,仅导致一种有形体的认识,被体验为一种"开放的"情境,并引起动物的运动,就像旋律的开头音符引起不协和音的某种解决方式,如果解决方式还没有为本身所知的话,这就是使昆虫的脚能相互代替,在明确的任务面前得以等同的原因。如果"在世界上存在"把主体置于某种"环境",那么它是否就是柏格森的"关注生命",或 P. 雅内的"现实功能"呢? 关注生命是我们对我们身体中"开始出现的运动"的意识。不过,刚开始的或已经完成的反射运动还只不过是意识能观察到其展开和结果、但意识不介入其中的客观过程[②]。事实上,

---

① 参见《行为的结构》,196 页及以下。

② 当柏格森强调知觉和行为的统一性,为了表达这种统一性,造出"感知—运动过程"这一术语时,他显然想使意识介入世界。但如果感知就是回忆一种性质,如果运动就是在客观空间的移位,那么在感觉和被认为处于初始状态的运动之间的调和是不可能的,它们之间的区别就像自为和自在的区别。一般地说,柏格森已清楚地看到,身体和精神是通过时间建立起联系的,成为一个精神就是看着时间的流逝,拥有一个身体就是拥有一个现在。他说,身体是在意识变化过程中的一个瞬间(《物质与记忆》,150 页)。但是,在他看来,身体依然是我们叫做客观物体的东西,意识依然是一种认识,时间依然是时间"带着自身滚雪球"或时间在空间化的时间里展开的一系列"现在"。因此,柏格森只能压紧或松开一系列的"现在";他始终不能理解时间的三个维度得以构

反射本身决不是盲目的过程：反射与情境意义是一致的，表示我们朝着一种“行为环境”的方向，也表示“地理环境”对我们的作用。反射在远距离描绘物体的结构，而不期待物体的点状刺激作用。是这种情境的整体呈现给予局部刺激一种意义，并使之对机体来说具有重要性，具有价值或为机体而存在。反射不是客观刺激的结果，而是转向客观刺激，给予客观刺激一种意义，客观刺激不是逐个地和作为物理因素获得意义的，而是把它当作情境获得的。反射使客观刺激作为情境存在，并与之处于一种“认识”关系中，即把客观刺激当作它一定要面对的东西。由于反射向着情境意义开放，由于知觉一开始没有确定一个认识对象，由于知觉是我们的整个存在的意向，所以反射和知觉是一种*前客观看法*的各种样式，即我们称之为在世界上存在的东西。在刺激和感觉内容中，应当承认有一种内在的隔阂，这个隔阂比刺激和感觉内容更能确定我们的反射和我们的知觉在世界，在我们的可能活动区域，在我们的生活范围中所指向的东西。一些病人可能接近失明，但他们没有改变“世界”：我们看见他们经常撞到物体，但他们没有意识到不能再获得视觉性质，他们的行为结构没有改变。相反，另一些病人自视

94

95

成的唯一运动，我们不知道为什么时间被分解在一个现在中，为什么意识介入一个身体和一个世界。

至于“现实功能”，P. 雅内把它当作一个*存在*概念来使用。这能使他制定一种深层的情绪理论，诸如我们的习惯存在的崩溃，逃离世界，以及我们在世界上存在的变化（参见关于神经病发作的解释，《从焦虑到恍惚》，第二卷，450 页及以下）。但是，这种情绪理论没有坚持到底，正如让－保尔·萨特所指出的，在雅内的著作中，这种理论在与非常类似于詹姆斯概念的一种机械论概念抗争：在情绪方面，我们的存在的崩溃仅仅被当作心理力量的偏离，情绪本身则被当作对这种第三人称过程的意识，因此，没有必要再去寻找作为意向的盲目冲动结果的情绪行为的意义，人们又回到了二元论（参见让－保尔·萨特，《情绪理论纲要》。此外，雅内明确地把心理紧张——我们得以在我们面前展现我们的“世界”的运动——当作一种有代表性的假设，因此，在一般的论点中，他不可能把心理紧张当作人的具体本质，尽管他在具体分析时不言明地在这样做。

觉内容消失起,便失去了他们的世界,他们甚至在日常生活中遇到麻烦之前,就已经放弃了日常生活,他们甚至在失去感觉联系之前,就已经成了文盲,就已经与世界断绝了生命联系。因此,有某种我们的"世界"的一致性,它相对地独立于刺激,不把在世界上存在当作反射的总和——某种关于存在的冲动力量,它相对地独立于我们的有意识思想,不把在世界上存在当作一种意识活动。正是因为它是一种前客观看法,在世界上存在才有别于第三人称的任何过程,有别于 rex extensa(广延物体)的任何样式,就像有别于任何我思活动,有别于第一人称的任何认识——才能实现"心理现象"和"生理现象"的连接。

现在,让我们回到开头的问题上。疾病感缺失和幻肢既不接受心理学解释,也不接受生理学解释,同样也不接受两者的综合解释,尽管我们可以把这些解释归入两类条件。生理学解释只是把疾病感缺失和幻肢解释为内感受性刺激作用的消失或延续。按照这个假设,疾病感缺失是应该呈现的一部分身体表象没有出现,因为相应的肢体仍然在那里,而幻肢则是不应该呈现的一部分身体表象出现了,因为相应的肢体已经不在了。如果人们用心理学解释来解释这些现象,那么幻肢就是一种回忆,一种肯定的判断或一种知觉,而疾病感缺失则是一种遗忘,一种否定的判断或一种知觉不能。在第一种情况下,幻肢是一个表象的实际出现,而疾病感缺失则是一个表象的实际消失。在第二种情况下,幻肢是一个实际出现的表象,而疾病感缺失则是一个实际消失的表象。在两种情况下,我们都没有离开客观世界的范畴,因为在客观世界中,没有介于出现和消失之间的东西。事实上,疾病感缺失患者并非不知道瘫痪的肢体:之所以他不正视机能不全,只是因为他知道他在什

96

么地方有可能遇到机能不全,正如在精神分析中,病人知道他不想当面看到的东西,否则,他就不可能避开他不想当面看到的东西。我们只是在期待一位朋友的音信和感到不可能获得音信的时候,才以为朋友消失或死亡;为了不去感知朋友的杳无音信,我们首先不去询问;我们离开我们可能会在那里得知朋友音信的我们的生活领域,但这意味着我们在猜测我们的生活领域。同样,疾病感缺失患者使其瘫痪的胳膊不起作用,以便不去感知它的残废,但这意味着他对其瘫痪的胳膊有一种前意识的知识。确实,在幻肢情况下,当事人看来无视肢体的残缺,他像看重实肢那样看重幻肢,他试图用他的幻腿走路,即使摔跤也不气馁。此外,他还详细地描述幻腿的特点,比如幻腿的特殊运动机能,之所以他实际上把幻肢当作实肢,是因为同正常人一样,如果需要走路,他不必对自己的身体有清晰的、明确的知觉:他只需把幻腿当作一种“可受其支配”的不可分能力,只需认定含糊地附在他身上的幻腿就行了。因此,幻腿的意识也是含糊的。被截肢者感知他的腿,就像我能生动地感知一位不在我眼前的朋友的存在,他没有失去他的腿,因为他仍然很看重他的腿,就像普鲁斯特虽然承认他的祖母死了,但只要他把他的祖母保存在他的生活界域中,他就没有失去他的祖母。幻胳膊不是胳膊的表象,而是关于胳膊的矛盾心理的表现。在幻肢情况下否认肢体的残缺,或在疾病感缺失的情况下否认机能不全,不是经过考虑的决定,不是发生在考虑了各种可能性之后明确表态的自发意识方面。想有一个健全的身体的愿望,或对残疾身体的否认,不是为了愿望和否认本身表达出来的,把被截的胳膊体验为依然存在,或把瘫痪的胳膊体验为已经不存在,不属于“我想……”的范畴。

但是，被心理学解释和生理学解释歪曲的这种现象能用在世界上存在的观点得到解释。我们之所以否认肢体的残缺和机能不全，是因为处在某个物质的和实际的世界中的我(Je)尽管有肢体的残缺和机能不全，仍继续走向其世界，并相应地在法律上不承认肢体的残缺和机能不全。否认机能不全只不过是我们内在于世界的特性的反面，只不过是与把我们置于我们的工作、我们的烦恼、我们的处境、我们的习惯界域的自然运动相对立的东西的不言明的否定。拥有一条幻胳膊，就是仍能面对只有胳膊才能完成的所有活动，就是保留在截肢之前所拥有的实践场。身体是在世界上存在的媒介物，拥有一个身体，对一个生物来说就是介入一个确定的环境，参与某些计划和继续置身于其中。在可支配的物体仍出现在其中的这个完整世界的明证中，在走向这个世界、写作和弹钢琴的计划仍出现在其中的运动的力量中，病人坚信他的完整性。但是，在他对世界隐瞒其机能不全的同时，世界必然向他揭示他的机能不全：因为如果我确实能通过世界意识到我的身体，如果处在世界中心的我的身体确实是所有物体面对的未被觉察到的东西，那么出于同样的理由，我的身体确实也是世界的枢纽：我知道物体有几个面，因为我能围绕物体转一圈，在这个意义上，我通过我的身体意识到世界。当我的日常世界去掉我身上的习惯意向时，如果我已被截肢，那么我就不能实际地介入世界，可支配的物体正是由于它们表现为可支配的，才询问我不再拥有的手。沉默的区域就以一种方式在我的整个身体中被界定。因此，正是由于病人无视他的残疾，他才知道他的残疾，正是由于病人知道他的残疾，他才无视他的残疾。这个悖论就是在世界上存在的悖论：我在走向世界的时候，我把我的感觉意向和我的实际意向紧压在最终向我

显现为先于和外在于这些意向、只是因为它们能在我身上唤起思想或愿望才为我存在的物体之中。在我们讨论的例子中，理解的含糊性归结为我的身体有两个截然不同的层次，习惯身体的层次和当前身体的层次。从第二个层次中消失的支配动作出现在第一个层次中。事实上，理解为什么我觉得我还拥有我实际上不再拥有的肢体的问题，就在于理解为什么习惯身体能担保当前身体。当我不能再支配物体时，我为什么把物体感知为可支配的？可支配的物体应该不再是我当前支配的东西，为了成为人们能支配的东西，可支配的物体应该不再是一种为我的可支配物体，而应该是一种自在的可支配物体。相应地，我的身体不仅应该在一种瞬间的、特殊的、完全的体验中被理解，而且也应该在一种普遍性的外观下被理解，并被理解为非个人的存在。98

这样，幻肢现象与能阐明幻肢现象的压抑现象联系在一起。因为精神分析谈论的压抑在于病人在参与某种活动——恋爱，生活，事业——时遇到了障碍，他既没有力量克服障碍，也没有力量放弃活动，他陷入这种企图而不能自拔，他不断地运用他自己的力量在精神上恢复这种企图。流逝的时间没有随之带走不可能的计划，没能愈合创伤性体验，即使不是在他明确的思想中，也至少在他实际的存在中，病人始终面向同一种不可能的未来。因此，在所有现在中的一个现在获得了一种特殊意义：它移开其它的现在，夺走它们的真正现在的意义。我们仍然是有一天陷入青春恋爱的人，或经历过这种父母世界的人。最新的知觉代替以前的知觉，同样，最新的情绪代替过去的情绪，但这种更新仅仅与我们的体验的内容有关，而不是与我们的体验的结构有关，非个人的时间继续在流逝，但个人的时间固定下来了。当然，这种固定不与一种回忆融

合，甚至还排斥回忆，因为回忆在我们面前像展现景象那样展现过去的体验，相反，依然是我们的真正现在的这个过去并没有离开我们，它始终藏在我们的目光后面，而不是呈现在我们的目光前面。创伤性体验不是作为表象继续保留在客观意识的方式中，不是作为有其日期的一个时刻，对创伤性体验来说，重要的只是作为一种存在方式和在某种程度的普遍性中继续存在下去。我丧失了为其中的一个世界而呈现“诸世界”的我的终身能力，这个享有优先的世界因而也丧失了它的物质，最终只不过是某种焦虑。因此，一切压抑都是第一人称的存在到这种存在的一种繁琐哲学的转变，这种存在依靠一种以前的体验，更确切地说，依靠对以前的体验的回忆，依靠对以前的体验的回忆的回忆，如此往下以至无穷，以至它最后仅仅记住其中的典型形式。不过，作为非个人的出现，压抑是一种普遍的现象，它把我们的具体化存在的条件与在世界上存在的时间结构联系在一起，以使我们能理解这种条件。由于我有各种“感觉器官”、一个“身体”、各种“心理机能”，且这些东西与其他人所具有的相类似，所以我的体验的每一个成分不再是一个完整的和绝对唯一的、其中的各个部分只能根据整体才能存在的整体，我成了各种“因果关系”交织在一起的场所。因为我寓于里面有恒定的“刺激”和典型的处境的“物质世界”中——不仅仅是其中的各种处境不能相互比较的历史世界，所以我的生活包含了一些节律，这些节律在我选择成为的东西中没有其原因、而在我周围的平凡处境中有其条件。因此，在我的个人体验的周围，出现了可以说是理所当然的、差不多是非个人的一种存在边缘，在这个存在边缘，我关注维持自己的生命——在由我们每一个人形成的人类世界周围，出现了一个为了能躲进一种爱情或一种抱负的特殊环境

而应该归属于的一般世界。正如当我通过时间保持着我经历的、我把它当作我整个一生的形式的一个瞬间世界时，人们在狭义上谈论压抑——人们同样也能说，作为与世界一般形式的前个人联系，作为来源不明的和一般的存在的我的机体，在我的个人生活中起着天生情结的作用。我的机体不是作为一种惰性的东西，它也进行存在的运动。有时，可能会发生我的人文处境取消我的生物处境、我的身体毫无保留地参与活动的危险[1]。但这些瞬间只能是瞬间[2]，在大部分时间里，个人存在压抑机体，但不能抛开个人存在本身，不能放弃个人存在本身——不能把机体归结为个人存在本身，也不能把个人存在归结为机体。当我因失去亲人而痛苦时，我的目光在我面前游移不定，暗中对某个明亮的东西感兴趣，重新开始其自主的存在。从我们想藏匿我们的整个生活的那一刻起，时间，至少是前个人的时间，又重新开始流逝，即使它不夺走我们的决心，也至少夺走支撑我们的决心的热烈感情。个人存在是间断的，当个人存在的浪潮退却时，决定只能把一种强制的意义给予我的生活。灵魂和身体在行为中的结合，从生物存在到个人存在、从自然世界到文化世界的升华，由于我们的体验的时间结构，既是可能的，也是不稳定的。每一个现在通过其最近过去和最近将来的界域逐渐把握整个可能的时间；每一个现在就以这种方式

100

① 圣·埃克絮佩里在阿拉斯上空，被火围困着，已不能感觉出他自己和刚失去力量的这个身体的区别："好像我的生命在每一个瞬间都向我呈现，好像我的生命随着每一个瞬间的流逝更容易被我感觉出来。我还有气。我活着。我还活着。我永远活着。我是生命的源泉。"《作战飞行员》，174页。

② "显然，在我的生活中，当没有要紧的事缠绕我，当我的意义没有被牵连到的时候，我认为最重要的问题莫过于我的身体的问题。"圣·埃克絮佩里，《作战飞行员》，169页。

克服时刻的离散性，能把它确定的意义给予我们的过去，能重返个人存在，直至重返机体的刻板使我们在我们的有意识存在的起源中猜到的所有过去中的这个过去。在这种情况下，反射也具有一种意义，每一个个体的风格在反射中表现出来，正如心跳能在身体的外周被感觉出来。但是，这种能力属于所有的现在，属于最近的现在和以前的现在。虽然我们以为我们对我们的过去的理解要超过我们的过去对本身的理解，但我们的过去始终能拒绝我们现在的判断和躲进我向的明证中。我们的过去必然如此行事，因为我把我的过去设想为一个以前的现在。每一个现在都企图规定我们的生活，这就是把过去定义为现在的原因。由于现在装出整个存101 在的样子，一下子占据意识，所以我们不能完全摆脱它，时间不能完全拒绝它进人，它仍然作为我们的力量由此流失的伤口。之所以作为我们的身体的特殊过去能被一种个人生活重新把握和接受，只是因为个人生活不能超越特殊过去，因为个人生活在暗中支撑它，将其一部分力量用在它上面，因为特殊过去仍然是现在，就像我们在疾病中所看到的，身体的事件成了每天的事件。使我们把我们的体验放在中心位置的原因也是阻止我们把我们的体验绝对地放在中心位置的原因，我们的身体的来源不明状态同时也必然是自由和奴役。总而言之，在世界上存在的模棱两可能用身体的模棱两可来表示，身体的模棱两可能用时间的模棱两可来解释。

我们将在后面讨论时间。目前，我们仅限于指出，从这个中心现象出发，“心理现象”和“生理现象”的关系是可以想像的。首先，人们使被截肢者想起的回忆为什么能产生幻肢？幻胳膊不是一种回忆，而是一个准现在，被截肢者感到幻肢现在就屈放在他的胸前，无任何过去的迹象。我们不能进一步假设，在意向中、闪现在

意识中的一条胳膊是安在残肢上的：因为它不可能是一种“幻觉”，而是一种再生的知觉。幻肢应该是被弹片炸断的、可见的弹壳烧焦或截去附在现在的身体上且不与身体相混淆的某部分的同一条胳膊。因此，作为压抑的体验，幻肢是最终不会变为过去的一个以前的现在。之所以人们在被截肢者面前唤起的回忆产生了幻肢，不是因为如同联想主义所认为的，一个表象唤起另一个表象，而是因为每一个回忆都重新打开已流逝的时间，使我们再现回忆所唤起的情境。在普鲁斯特的意义上，理智记忆仅限于过去的外表特征、在观念中的过去，与其说理智记忆恢复过去的结构，还不如说从过去中提取“特征”或可传递的意义，最后，如果理智记忆所构造的物体还不能通过某些意向之线被固定在主观过去的界域中，被固定在当我们深入这些界域和重新打开时间时所恢复的这个过去中，那么理智记忆就不可能是记忆。同样，如果我们把情绪放回到在世界上存在之中，那么我们就能理解情绪可能是幻肢的原因。情绪激动，就是身处人们无法应付但又不愿意离开的情境中。当 102 主体处在这种存在的绝境中时，与其承认失败或走回头路，还不如砸碎阻碍他前进的客观世界，在幻觉活动中寻找一种象征性满足[①]。砸碎客观世界，放弃真正的行动，躲进我向思维，是有助于被截肢者产生幻觉的条件，因为幻觉也必须以现实的取消为前提。回忆和情绪之所以能产生幻肢，不是因为一种我思活动必然引起另一种我思活动，或条件决定其结果——不是因为一种观念的因果关系和一种生理的因果关系在此重合在一起，而是因为一种存在态度引起了另一种存在态度，是因为就在世界上存在而言，回

① 参见让－保尔·萨特，《情绪理论纲要》。

忆、情绪、幻肢是等同的。最后，为什么切断传导神经会使幻肢消失？从在世界上存在的观点看，这个事实意味着来自残肢的兴奋把被截肢体保留在存在通路中。这些兴奋标出和保留了被截肢体的位置，使得被截肢体没有消失，在机体中仍具有重要性，这些兴奋设置了有幻肢感者的经历将填补的空隙，使他产生幻觉，就像结构性障碍使精神病的内容产生妄想。从我们的观点看，在我们在世界上的存在之内，感知—运动通路是相对自主的存在流。这不是因为这种通路始终对我们的整个存在作出一种可分离的贡献，而是因为在某些情况下，能够揭示相应于恒定刺激本身的恒定反应。因此，问题在于了解为什么作为我们整个存在的一种态度的对机能不全的否认，需要靠作为感知—运动通路的这种非常特殊的形式来实现，为什么把意义给予我们的所有反射、在这个关系下奠定我们的反射的我们在世界上的存在，反而把自己交给我们的反射，并最终以我们的反射为依据。事实上，我们已在别的地方指出，人们与之打交道的存在越完整，感知—运动通路就越清楚地显现出来，纯粹状态的反射仅见于这样的人身上：他不仅有一个环境 103 (Umwelt)，而且还有一个世界(Welt)[①]。从存在的观点看，科学归纳仅限于把它们并列起来的这两个事实，是内在地联系在一起的，并且可以在同一个概念中得到解释。如果人不应该被禁锢在动物以恍惚状态生存的一个混沌环境中，如果人应该意识到作为一切情境的共同原因和一切行为的场所的一个世界，那么应该在他自己和引起其行为的东西之间保持一段距离，正如马勒伯朗士所说的，外部刺激只能"尊敬地"作用于人，每一个瞬间情境对人来说

① 《行为的结构》，55页。

不再是整个存在,每一个局部反应不再占据其整个实践场,这些反应的制定是在外周进行的,而不是在其存在的中枢进行的,以及最后,这些反应本身不应该每次都要求一种特殊的表态,而应该最终地得到概括描述。因此只有放弃其一部分自发性,只有通过稳定的器官和预成的通路置身于世界,人才能获得原则上能使他脱离其环境、能使他看到其环境的心理和实际空间。只要回到存在范畴,直至关于一个客观世界的觉悟,我们就不会发现存在和身体的条件作用之间的矛盾:对最完整存在来说,产生一个习惯身体是一种内在的必然性。之所以我们能把"生理现象"和"心理现象"联系在一起,是因为当它们重返存在时就不再被区分为自在的范畴和自为的范畴,是因为它们都朝向一个意向之极,或朝向一个世界。也许,这两种历史不能完全相互涵盖:一种历史是平凡的和循环的,另一种历史可能是开放的和特殊的,如果历史是不仅仅具有意义、而且本身也产生意义的一系列事件,那么应该为第二类现象保留历史这个名称。不过,除非一场真正的革命砸碎到那时为止还仍然有效的历史范畴,历史的主体不会尽力扮演其角色:面对典型的情境,他作出典型的决定,尼古拉二世仿效路易十六,直至语言风格,扮演了一个已经建立的政权面对一个新政权时命中注定的 104 角色。他的决定表现了受威胁的王子的一种先天推理,就像我们的反射表现了一种特殊的先天推理。此外,这些刻板做法不是命运的必然,正如服装,首饰,爱情自产生之日起改变了生物需要的面貌,同样,在文化世界内,历史的先天推理也只有在一定的时期,只有在各种力量的平衡能使同样的形式继续存在下去时,才是不变的。因此,历史既不是一种不断的创新,也不是一种不断的重复,而是产生和砸碎稳定形式的唯一运动。所以,机体及其单调的

辩证法并非与历史没有关系，并非不为历史同化。具体地看，人不是附在机体上的一种心理现象，而是有时表现为有形体的、有时投向个人行为的存在的往复运动。心理动机和身体原因可能交织在一起，因为它不是在对心理意向来说是一种绝对偶然的一个有生命的身体中的唯一运动，不是至少能在生理结构中发现其起源或一般轮廓的唯一心理活动。问题不在于两种因果关系不可思议的会合，也不在于原因范畴和目的范畴之间的冲突。但是，通过难以觉察的转变，一种机体的过程纳入人的行为，一种本能的行为转向和变成感情，或者相反，一种人的行为处在停滞状态，或心不在焉地继续处在反射中。在心理现象和生理现象之间，可能有一些差不多始终阻碍着把精神障碍定义为心理障碍或躯体障碍的交换关系。所谓的躯体障碍是根据器质性偶发症状作为出的心理解释，而"心理"障碍仅限于说明身体事件的人的意义。一位病人感觉到在他的身体里植人了另一个人。在他的一半身体里，他是男人，在他的另一半身体里，他是女人。如何能在这种自诉症状中区分出生理原因和心理动机？如何能简单地把这两种解释联系在一起？如何设想在这两种决定性因素之间的连接点？"在这类症状中，心理现象和生理现象是内在地联系在一起的，以至我们不能考虑用一个功能领域来补充另一个功能领域，以至这两个领域应该由第三个领域来承受（……）（应该）……从一种对心理和生理事实的认105识转到对作为内在于我们的存在的生命过程的生命事件的认识[①]。"因此，现代生理学对我们提出的问题给出了一个非常明确的回答：心理事件不能用笛卡尔主义的生理学来解释，并被设想

① 门宁格—莱辛塔尔，《自我形象的错觉》，174—175页。

为一种自在过程和一种我思活动的接近。灵魂和身体的结合不是由两种外在的东西——一个是客体，另一个是主体——之间的一种随意决定来保证的。灵魂和身体的结合每时每刻在存在的运动中实现。我们通过第一入口，生理学入口进入身体时在身体中发现的就是存在。因此，当我们这次询问基于自身的存在时，即当我们向心理学请教时，我们能印证和确定这个初步结果。

第二章　身体的体验和传统心理学

当传统心理学描述身体本身时，它已经把与物体的身份不相容的一些“特性”给了身体。传统心理学首先认为，我的身体有别于桌子或台灯，因为我的身体始终能被感知，而我能转身离开桌子和台灯。因此，身体是一个不离开我的物体。鉴于这一点，身体还是一个物体吗？如果物体是一种不变的结构，那么，**在**视觉角度的变化**之外**，身体仍不是物体，只有**在**这种变化**中**和**通过**这种变化，身体才是物体。对身体来说，不断变化的视觉角度不是显示其不变性的一个单纯原因，向我们呈现的一种偶然方式。之所以身体是在我们面前的一个物体，只是因为身体是可观察到的，即处在我们的手指或我们的目光的可及范围内，我们的手指和目光的每一个运动既能扰乱它，也能恢复它。否则，身体作为一个观念可能是真的，但不能作为一个物体存在。尤其是只有当物体能远离和最终从我的视觉场消失，物体才是物体。物体的呈现就是这样，如果没有可能的不在，也就没有它的呈现，然而，身体本身的不变性则完全不同：它不处在无边际的探索范围内，它拒绝探索，始终以同一个角度向我呈现。说它始终贴近我，始终为我而存在，就是说它不是真正地在我面前，我不能在我的注视下展现它，它留在我的所有知觉的边缘，它**和**我**在一起**。确实，外部物体同样也只有对我隐

瞒它的其它面，才能向我呈现它的一个面，但我至少能按我的意愿选择物体向我呈现哪个面。物体的面只能以某个视觉角度向我呈现，但是，我每时每刻从物体的面获得的特殊视觉角度只是一种物理的必然性，即我能利用它、但它不能限制我的一种必然性的结果：通过我的窗户，人们只能看见教堂的钟楼，但这种限制同时也告诉我，人们能从别的地方看到整个教堂。确实，如果我是囚犯，那么在我看来教堂只剩下一截钟楼。如果我不脱下我的衣服，我就不能感知我的衣服的背面，人们也许会发现，我的衣服成了我的身体的附件。但这个事实并不证明我的身体的呈现类似于某些物体的不变性，器官类似于随时可使用的工具，但表明我习惯从事的活动融合了活动的工具，使之参与身体本身的最初结构中。至于身体，它是最初的习惯，决定其它所有习惯的习惯，其它所有的习惯是通过最初的习惯被理解的。贴近我的身体的不变性，其不变的视觉角度不是一种实际的必然性，因为实际的必然性必须以身体的不变性及其不变的视觉角度为前提：为了我的窗户能为我规定向着教堂的观看位置，我的身体应首先为我规定向着世界的观看位置，之所以第一种必然性完全是物理的，只是因为第二种必然性是形而上学的，只有当我的本性使然，以至存在着为了我的实际处境，实际处境才能遇上我。换句话说，我用我的身体观察外部物体，我摆弄它们，我打量它们，我围绕它们转一圈，至于我的身体，我却不能观察它：为了观察它，需要有另一个本身也不能被自己观察到的身体。当我说我的身体始终被我感知时，不应该在一种纯粹的统计意义上来理解这句话，在身体本身的呈现中，应该有某种使身体的不在或变化成为不可想像的东西。它是什么东西？我的头部只能通过我的鼻子的末端和我的眼眶的轮廓，呈现给我的视

觉。我能在一面三面镜中清楚地看到我的眼睛，但它们是某个正在观察的人的眼睛，当大街上的一面镜子意外地把我的形象呈现我时，我几乎不能认出我的充满活力的目光。在镜中的我的身体像影子那样不停地跟随着我的意向，如果观察在于在注视物体的同时不断地变化观看位置，那么物体就不能被观察到，就表现为我的可触知身体的模拟物，因为物体模仿身体的主动性，而不是通过视觉角度的自由展开对之作出反应。我的视觉身体正是处在远离我的头部的各部分中的物体，但是，随着人们的目光移近，我的身体与物体分离，在物体中间留下了一个物体不能进入的准空间，当我想借助于镜子中的形象来填补这个空缺时，镜子中的形象呈现给我的不是在那边、在物体中间的，而是在我旁边、在整个视觉之内的身体原型。尽管只是显现，但我的可触知身体就是这样，因为如果当我的右手触摸一个物体时我能用我的左手触摸我的右手，那么作为对象的右手就不是能触摸物体的右手：前者是骨骼、肌肉和被挤压在空间某一点的血肉的交织，后者像火箭那样穿过空间去揭示处在其位置上的外部物体。由于我的身体看到和触摸世界，所以它本身不能被看到，不能被触摸。阻止我的身体成为一个物体、被"完全地构成"[①] 的原因，就是得以有物体的原因。如果身体是能看和能触摸的东西，那么它就是不可被触知的和不可见的。因此，身体不是仅仅表现出永远在那里的这种特性的任何一种外部物体。身体之所以是不变的，是出于一种作为时隐时现的物体的相对不变性的基础的绝对不变性。外部物体的呈现和不在

---

① 胡塞尔，《观念》第二卷（未出版）。我们感谢诺埃尔阁下，卢汶高等哲学研究所胡塞尔全部遗物保管者，特别是 R. P. 凡·布雷达的热情帮助，能让我们查阅某些未出版的著作。

只不过是在一个最初呈现的场之内，在我的身体支配的知觉领域之内的各种变化。我的身体的不变性不仅不是在外部物体的世界中的不变性的特例，而且外部物体的世界中的不变性只有通过我的身体的不变性才能被理解；我的身体的视觉角度不仅不是物体的视觉角度的一个特例，而且物体的透视呈现只能通过我的身体对一切透视变化的抵制被理解。之所以物体只呈现它们的一个面，是因为我处在某个从那里能看到它们的位置上，但我看不到这个位置本身。之所以我还相信物体的各个隐藏面，就像我相信包 109 含所有物体并与之共存的世界，是因为我的身体始终为我呈现，并通过许多客观关系处在物体中间，使物体与之共存，使它的时间搏动在所有的物体中跳动。因此，传统心理学所分析的身体本身的不变性，能把传统心理学引向不再作为世界的物体、而是作为我们与世界联系的手段的身体，引向不再作为确定的物体的总和、而是作为在一切决定性思维之前也不停地呈现的我们的体验的潜在界域的世界。

出于同样的理由，人们用来定义身体本身的其它“特征”也值得关注。人们说，我们的身体是通过它给予我的“双重感觉”这个事实被认识的：当我用我的左手触摸我的右手时，作为对象的右手也有这种特殊的感知特性。我们刚才已经看到，两只手不能同时被另一只手触摸和触摸另一只手。当我的两只手相互按压时，问题不在于我可能同时感受到的两种感觉，就像人们感知两个并列的物体，而是在于两只手能在“触摸”和“被触摸”功能之间转换的一种模棱两可的结构。人们在谈到“双重感觉”时所表达的意思就是在一种功能到另一种功能的转换中，我能把被触摸的手当作随即就能主动触摸的同一只手——对我的左手来说，我的右手是一

团骨骼和肌肉，我在这团骨肉中立即猜到我为探索物体而伸向物体的另一只灵活的、活生生的右手的外形或体现。身体行使认识功能时对外部世界感到意外，它试图在主动触摸时被触摸，它开始进行“一种反省”①，这足以使身体和物体区分开来，对此，我能说物体“触摸”我的身体，但只是在身体是惰性的时候，因此，物体不可能在身体的探索性功能中使身体感到意外。

人们还说，身体是一个有感情的物体，而外部物体仅仅是呈现给我的。这是第三次提出身体本身的身份问题。因为如果我说我感到脚痛，那么我不仅仅表示我的脚是疼痛的原因，就像扎进脚里的钉子是更直接的原因；我的意思不是钉子是外部世界的最后物110体，它能引起内部感官的一种疼痛，一种仅通过因果规定性和在体验系统中与脚联系在一起的、无位置的由本身引起的疼痛意识。我的意思是疼痛指出了它的位置，疼痛是由一种“疼痛的空间”构成的。“我感到脚痛”并不表示“我认为我的脚是这种疼痛的原因”，而是表示“疼痛来自我的脚”或“我的脚痛”。这就是心理学家谈论的“疼痛的最初容量”的含义。人们承认，我的身体不是如同外部感官的物体那样呈现出来的，外部感官的物体可能仅显现在最初使意识失去常态的这个感情的背景上。

最后，当心理学家想为身体本身保留整个地把身体的运动给予我们的“运动觉”，又把外部物体的运动归因于一种间接知觉和连续的位置比较时，人们就能反驳心理学家，说作为一种关系的运动不可能被感知，它需要一种心理行程，这种反对意见只是不赞成心理学家使用的语言。说真的，心理学家不恰当地用“运动觉”表

---

① 胡塞尔，《笛卡尔的沉思》，81页。

达的东西,就是我用我的身体进行的运动的独创性;心理学家直接预料最后的位置,我的意向只是为了达到最初定下的目标位置才开始空间行程,有一种只是从属地在客观行程中展开的运动的起源。我依靠我的身体移动外部物体,我的身体把物体放在一个地方,以便把它们挪到另一个地方。但我直接移动我的身体,我觉得我的身体不处在客观空间的某个点,以便把它挪到另一个地方,我不需要寻找身体,身体与我同在——我不需要把身体引向运动的结束,身体一开始就到达运动的结束,是身体参与运动。我的决定和我的身体在运动中的关系是不可思议的关系。

如果传统心理学对身体本身的描述已经提供了为区分身体和物体所需的一切,为什么心理学家还不能作出这种区分,或无论怎样都不能从中得出哲学结论?这是因为心理学家运用自然方法,站在科学援引的客观思维的立场上,自然方法以为能在观察中区分与观察者处境有关的东西和绝对物体的性质。在有生命的主体看来,身体本身显然不同于所有外部物体,在心理学家的无所处的思维看来,有生命的主体的体验也成了一个对象,根本不需要一种新的存在定义,它处在一般的存在中。这就是"心理现象",人们把它与实在事物对立起来,但人们也把它当作一种第二实在,当作应服从规律的一种科学对象。人们假设,如果科学体系已经建立,那么已经由物理学和生理学给出的我们的体验应整个地转变为客观知识。从那时起,身体的体验便降级为身体的"表象",它不是一种现象,而是一个心理事实。在生命的显现中,我的视觉身体在头部有一个宽广的空缺,生物学的任务就是为了填补这个空缺,用眼睛的结构来解释这个空缺,为了告诉我什么是真正的身体,向我们指出我有一个视网膜和一个大脑,而且这些东西与其他人及我解剖

111

的尸体所具有的没有两样，以及最后，外科医生的器械必然能在我的大脑的这个不明确区域取出完全相同的解剖学标本。我把我的身体理解为一种客体—主体，理解为能“看”和能“感受疼痛”的东西，但这些含糊的描述只是为了满足心理学家的好奇心，是不可思议的思维的标准模式，心理学和社会学就是要研究它们的规律，把它们当作科学的对象放入真实世界的体系中。因此，我的身体的不完全性，其边缘显现，其既作为主动触摸的身体又作为被触摸的身体的模棱两可，不可能是身体本身的结构特征，它们不表现为这些特征的观念，它们成了不同于组成我们的身体表象的意识内容的“区别性特征”：这些内容是恒定的，富有感情的，奇怪地与“双重感觉”连在一起，但除此之外，身体的表象是同其它表象一样的一个表象，相应地，身体是同其它物体一样的一个物体。心理学家没有意识到他们以这种方式看待身体的体验时，他们一开始就只不过是借助科学来拖延一个不可避免的问题。我的知觉的不完全性被理解为起因于我的感觉器官的结构的实际不完全性；我的身体的呈现被理解为起因于身体对我的神经感受器的持续作用的实际呈现；最后，由这两种解释所假定的灵魂和身体的结合，按照笛卡尔的思想，被理解为不必证实其原则可能性的一种实际结合，因为作为认识出发点的事实被排除在其已经实现的结果之外。不过，心理学家能像学者一样，可暂时以他人的目光来注视自己的身体，并接着把他人的身体看作无内部世界的一架机器。外来体验带来的东西模糊了自己的体验的结构，反过来说，由于失去了与自身的联系，外来体验带来的东西对他人的行为来说是盲目的。外来体验带来的东西就这样处在既压抑他人的体验也压抑自己的体验的一种普遍的思维中。但是，心理学家从事的工作把他引向他自己，

112

在这种情况下，他不可能是无意识的。因为物理学家不是他自己谈论的对象，化学家也不是，相反，心理学家谈论的对象就是他自己，原则上就是他所研究的事实。他超脱地研究的这种身体表象，这种不可思议的体验，就是他自己。他在思考它的同时，也在体验它。正如人们所指出的①，对于心理学家来说，要认识心理现象单靠成为体验现象是不够的，这种知识和其它所有知识一样，只有通过我们与他人的关系才能获得，而不能依靠我们谈到的内省心理学的理想形式，从他自己到他人，以及从他自己到他自己，心理学家能够和应该重新发现一种前客观关系。但因为心理现象谈论心理现象，所以他就是他所谈论的东西。他以客观态度描述的心理现象的历史，他拥有心理现象历史的结果，更确切地说，他就是在他的存在中的心理现象历史的缩合结果和潜在回忆。灵魂和身体结合不是最终地和在一个遥远的世界中完成的，这种结合每时每刻在心理学家的思维中重新出现，不是作为重复的、每次都能发现心理现象的事件，而是作为心理学家认识到它的同时也在他的存在中了解到的一种必然性。从“感觉材料”到“世界”，知觉的发生应在每一次知觉活动时重演，否则，感觉材料就会丧失感觉材料归于这种演化的意义。因此，“心理现象”不是如同其它对象的一个对象：人们在谈论心理现象之前，已经做了人们对此所说的一切，心理学家的存在对这一切的了解超过心理学家对自己的了解，按照科学的说法，曾经或经常发生在心理学家身上的东西并非绝对地与他无关。因此，适用于心理现象的实际概念发生了变化。实际心理现象及其“特性”，不再是客观时间中和外部世界中的一个 113

① P. 纪尧姆，《心理学中的客观性》。

事件，而是我们从内部谈论的，我们是其持续的实现和涌现，不断地把它的过去、它的身体和它的世界集中于自己的一个事件。因此，在成为一个客观事实之前，灵魂和身体的结合应该是意识本身的一种可能性，问题在于了解有感觉能力的主体是什么，如果有感觉能力的主体能感知和自己的身体一样的一个身体的话。在此，没有被动接受的事实，只有自觉接受的事实。成为一个意识，更确切地说，成为一个体验，就是内在地与世界、身体和他人建立联系，和它们在一起，而不是在它们的旁边。从事心理学，就是必定能在运动于既成物体中间的客观思维下面，发现通向物体的第一入口，没有这个入口，就不可能有客观的认识。当心理学家意识到自己是物体中的一个物体，他必定能重新发现自己是体验，即对过去、世界、身体和他人无间隔的呈现。因此，让我们再回到身体本身的"特性"上来，在我们撂下它的地方继续我们的探讨。在进行中，我们将描述现代心理学的进展，和心理学一起重返体验。

第三章　身体本身的空间性和运动机能

114

让我们首先描述身体本身的空间性。如果我的手臂搁在桌子上，我不会想到说我的手臂在烟灰缸*旁边*，就像烟灰缸在电话机旁边。我的身体的轮廓是一般空间关系不能逾越的界限。这是因为身体的各个部分以一种独特的方式相互联系在一起：它们不是一些部分展现在另一些部分旁边，而是一些部分包含在另一些部分之中。例如，我的手不是点的集合。在对侧感觉中[①]，即当人们对被试的左手施加刺激时，被试却在他的右手感觉到刺激，不能假定每一种刺激作用为此而改变了空间值[②]，左手的各个点移到了右手，因为这些点属于一个整体的器官，属于一下子移动的、无部分的一只手。因此，这些点形成了一个系统，我的手的空间不是空间值的一种拼凑物。同样，在我看来，我的整个身体不是在空间并列的各个器官的组合。我在一种共有中拥有我的整个身体。我通过*身体图式*得知我的每一条肢体的位置，因为我的全部肢体都包含在身体图式中。但是，身体图式的概念是含糊的，就像所有处在科学转折点上的概念。概念只有通过方法的改进才能完整地被阐明。最初，概念是在一种并不是其完整意义的意义上被运用的，正

---

① 比如，参见海德，《论与内脏疾病的疼痛特别有关的感觉错乱》。

② 同上。我们已经在《行为的结构》中讨论过局部符号的概念，见102页及以下。

是对概念的内在阐明才揭示了以前的方法。人们最初把"身体图式"理解为我们的身体体验的*概括*，能把一种解释和一种意义给予当前的内感受性和本体感受性。身体图式应该能向我提供我的身体的某一个部分在做一个运动时其各个部分的位置变化，每一个局部刺激在整个身体中的位置，一个复杂动作在每一个时刻所完成的运动的总和，以及最后，当前的运动觉和关节觉印象在视觉语言中的连续表达。在谈到身体图式时，人们认为应首先引入一个方便的名称来表示大量的表象联合，人们只是想说明这些联合是牢固地建立起来的，能随时发挥作用。身体图式一定是在童年时期，随着触觉、运动觉的关节觉内容相互联合，或与视觉内容联合从而能越来越容易地唤起视觉内容，逐渐形成的[①]。因此，生理学只能把身体图式描述成传统意义上的一个表象中心。不过，在心理学家的用法中，人们清楚地看到，身体图式超出了联想主义的定义。例如，为了身体图式能使我们更好地理解对侧感觉，仅左手的每一个感觉位于或处于相互联合在一起的身体所有部分的同类表象中，还不足以在左手周围形成一个同时被感觉的身体*图像*；这些联合还应每时每刻受到一个唯一规律的支配，身体的空间性还应从整体退到部分，左手及其位置还应该包含在和起源于身体的整体*计划*中，以使左手不仅能一下子能与右手重叠或转向右手，而且也成了右手。当人们想[②]把幻肢现象和当事人的身体图式联系起来以解释幻肢现象时，只有当身体图式不是习惯的一般机体觉的

115

---

① 比如，参见海德，《大脑损伤造成的感觉错乱》，189 页；皮克，《身体本身的定位障碍》；席尔德，《身体图式》，尽管席尔德承认"这样的一个系统不是其部分的总和，而是对其部分而言的一个新的整体"。

② 比如，莱密特，《我们的身体的形象》。

残余，而是一般机体觉的构成规律，人们才能对大脑痕迹和再生感觉的传统解释有所补充。人们之所以认为有必要引入这个新词，是为了表明时间和空间的统一性——感觉间的统一性或身体的感知—运动的统一性可以说是理所当然的，是为了表明这种统一性 116 不局限于在我们的体验过程中实际地和偶然地联合在一起内容，是为了表明这种统一性以某种方式先于内容和使内容的联合成为可能。因此，人们逐步转向身体图式的第二个定义：身体图式不再是在体验过程中建立的联合的单纯结果，而是在感觉间的世界中对我的身体姿态的整体觉悟，是格式塔心理学意义上的一种“完形”[①]。但是，这第二个定义也已经被心理学家的分析超越。仅仅说我的身体是一个完形，即我的身体是整体先于部分的一个现象，是不够的。这样的一个现象是如何可能的？这是因为与物理一化学的身体的拼凑物或与一般机体觉的拼凑物相比较，完形是一种新的存在。之所以疾病感缺失患者的瘫痪肢体在患者的身体图式中不再具有重要性，是因为身体图式既不是存在着的身体各部分的单纯移印，也不是对存在着的身体各个部分的整体意识，是因为身体图式根据它们对机体计划（projets）的价值主动地把存在着的身体各部分联合在一起。心理学家经常说，身体图式是动力的[②]。在确切的意义上，这个术语表示我的身体为了某个实际的或可能的任务而向我呈现的姿态。事实上，身体的空间性不是如同外部物体的空间性或“空间感觉”的空间性那样的一种位置的空间性，

---

① 康德拉，《身体图式，批判研究和修正尝试》，365 和 367 页。比尔格—普林茨和凯拉把身体图式定义为“作为整体及其各个肢体和各个部分的相互关系项的身体本身的知识”，同上，365 页。

② 比如，参见康拉德，引用著作。

而是一种处境的空间性。如果我站在我的写字台前,用双手倚靠在写字台上,那么只有我的双手在用力,我的整个身体如同彗星的尾巴拖在我的双手后面。这不是因为我不知道我的肩膀或腰部的位置,而是因为它们的位置包含在我双手的位置中,可以说,我的整个姿态表现在我的双手对桌子上的支撑中。如果我站着,手中紧握烟斗,那么我的手的位置不是根据我的手与我的前臂,我的前臂与我的胳膊,我的胳膊与我的躯干,我的躯干与地面形成的角度推断出来的。我以一种绝对能力知道我的烟斗的位置,并由此知道我的手的位置,我的身体的位置,就像在荒野中的原始人每时每刻都能一下子确定方位,根本不需要回忆和计算走过的路程和偏离出发点的角度。词语"这里"如果用于我的身体,则不表示相对于其它位置,或相对于外部坐标而确定的位置,而是表示初始坐标的位置,主动的身体在一个物体中的定位,身体面对其任务的处境。身体空间有别于外部空间,它能包住它的各个部分,而不是展现它的各个部分,因为身体空间是景象的明晰所必需的室内黑暗,动作及其目的在上面清楚显现的昏暗背景或不确定能力的保留[①],明确的存在、图形和点能在它前面显现的非存在区域。总之,之所以我的身体能是一个"完形",之所以在我的身体前面可能有出现在无关背景上的享有优先的图形,是因为我的身体被它的任务吸引,是因为我的身体朝向它的任务存在,是因为我的身体缩成一团以便达到它的目的,总之,"身体图式"是一种表示我的身体在世界上存在的方式[②]。就现在仅与我们有关的空间性而言,身体

---

① 格林鲍姆,《失语症和运动机能》,395页。

② 我们已经看到(见上97页),作为身体图式的一种样式的幻肢,可通过在世界上存在的一般活动得到解释。

本身是图形和背景结构中的一个始终不言而喻的第三项，任何图形都是在外部空间和身体空间的双重界域上显现的。因此，我们不应该否认仅考虑图形和点的身体空间的分析是抽象的，因为图形和点既不能被设想出来，也不能没有界域。

人们可能回答说，图形和背景结构或点—界域结构本身必须以客观空间概念为前提，为把手的灵巧动作感知为在身体的大背景上的图形，应该通过这种客观空间性关系把手和身体的其余部分联系在一起，图形和背景结构由此重新成为一般空间形式的偶然内容之一。但是，对于不是以他的身体处在世界面前的人来说，词语“在……上”的意思是什么？它表示上和下的区分，即表示“方位确定的空间”[①]。当我说一个物体在一张桌子上时，我始终在思想上置身于这张桌子或置身于这样的物体，我把原则上适用于我的身体和外部物体的关系的一种范畴用于这张桌子和这样的物体。如果缺少这种人类学含义，那么词语“在……上”就不再与词语“在……下”和“在……旁边”有什么区分。即使一般空间形式是为我们的身体空间得以存在的必要条件，它也不是为我们的身体空间得以存在的充分条件。即使形式不是内容所处的环境，而是内容所处的方式，形式也不是与身体空间有关的这种位置的充分条件，在这种情况下，与形式相比，身体内容是某种含糊的、偶然的和不可理解的东西。在这方面的唯一解决办法也许是承认身体空间性没有本身的、区别于客观空间性的意义，但由此将取消作为现象的内容，因而也将取消内容与形式的关系的问题。但是，我们能假装在词语“在……上”、“在……下”、“在……旁边”中和在方位确

118

① 参见贝克，《论几何学及其物理学应用的现象学依据》。

定的空间维度中，找不到清楚的意义吗？尽管分析能在所有这些关系中重新发现一般的外在性关系，但对在空间里的人来说，上和下、左和右的明证不容许我们把所有这些区别当作无意义，而是要求我们在这些定义的明确意义下面找到体验的潜在意义。于是，两种空间的关系可能是这样的：一旦我想主题化我的身体空间，或想详细说明身体空间的意义，那么我在身体空间中只能发现纯概念性空间。但在同时，这种纯概念性空间并非得自方位确定的空间，它只不过是对方位确定的空间的解释，如果脱离了这个根基，纯概念性空间就完全没有意义，所以，均质的空间能表达方位确定的空间的意义，只是因为它已经从方位确定的空间获得了意义。之所以内容能真正地被归入形式和显现为这种形式的内容，是因为形式只有通过内容才能被理解。只有当身体在其特殊性中包含了能使身体空间转变为一般空间的辩证因素，身体空间才能真正成为客观空间的一部分。这就是当我们说点一界域结构是空间的基础时，想表明的东西。如果界域和背景不属于和图形同类的存在，如果它们不能通过目光的移动转变成点，那么界域和背景就不能延伸到图形以外或周围。但是，点一界域结构只有在它前面设置一个能从那里看见它的身体性区域，在它周围设置作为该视觉的对等物的不确定区域，才能告诉我什么是点。众多的点或"这里"原则上只有通过诸体验的交织才能被构成，在体验的交织中，每次只有一个体验成为对象，而且本身就在这个空间的中心形成。总之，我的身体在我看来不但不只是空间的一部分，而且如果我没有身体的话，在我看来也就没有空间。

如果身体空间和外部空间构成了一个实际系统，并且身体空间是作为我们的活动目的的对象能清楚地显现其上的背景，或能

出现在其面前的空间，那么身体的空间性显然是在活动中实现的，对运动本身的分析应能使我们更好地理解身体的空间性。当考察处于运动状态的身体时，我们能清楚地了解到身体是如何寓于空间（和时间）中的，因为运动不仅限于被动地接受空间和时间，它还主动地接受空间和时间，在其最初的意义中再现空间和时间，虽然其最初的意义已经消失在已经获得的平凡处境中。我们应该仔细地分析一个运动机能障碍的例子，它能揭示身体和空间的基本关系。

传统精神病学把这样的病人列入精神性盲[①]：他不能在闭上眼睛的情况下做"抽象"运动，也就是不能做不针对实际情境的运动，比如，根据指导语运动胳膊和腿，伸开或弯曲一个手指。他不能描绘他的身体或他的头的位置，也不能描绘他的肢体的被动运动。最后，当人们触摸他的头、胳膊或腿时，他不能说出他的身体上的哪个点被人触摸；他不能区分自己皮肤上相距 80 mm 的两个接触点；他不能分辨人们贴在他身体上的物体的大小和形状。只有当人们允许他看着正在运动的肢体或与允许他用整个身体做准备运动时，他才能完成抽象运动。依靠准备运动，刺激的定位和触觉物体的辨认也成为可能。只要需做的运动对他来说是习惯运动，即使在闭上眼睛的情况下，病人也能迅速而极其有把握地完成生活必需的运动：他从口袋里掏出手帕擤鼻涕，从火柴盒里取出一根火柴点燃一盏灯。他的工作是制作皮包，其作业产量可达到一个正常工人的产量的四分之三。他甚至不依靠准备运动就能根据

120

① 盖尔布和戈尔德斯坦，《论视觉想像力的完全丧失对触觉判断的影响，——脑疾病例的心理学分析》，第二章，157—250 页。

指导语完成这些“具体”运动[①]。在该病例和小脑性共济失调患者中，人们观察到指出运动和触摸反应的分裂[②]：病人不能根据指导语用手指指出他自己身体的一个部分，但能迅速地用手触摸蚊子叮咬他的部位。因此，具体运动和触摸运动具有优先的地位。我们应该找出其中的原因。

让我更深入地作一番考察。当人们要求一位病人用手指指出他的身体的一个部位，比如说鼻子时，只有允许他先触摸鼻子后，他才能指出鼻子。如果给出的指导语要求病人在完成指出之前中止触摸，如果他只能用小木尺触摸鼻子，那么指出运动就成为不可能[③]。所以，应当承认，对身体来说，“触摸”或“触及”与“指出”不是一回事。触摸运动刚刚开始就不可思议地临近结束，触摸运动只有在预料到它的结束的时候，才能开始，因为不允许触摸就足以抑制触摸。应当承认，我的身体上的一个点能作为需触摸的点向我呈现，而不是在一种预料的触摸中作为需指出的点向我呈现。但是，这如何是可能的？如果当任务是触摸鼻子时，我知道我的鼻子的位置，那么当任务是指出鼻子时，为什么我反而不知道我的鼻子的位置？这也许是因为一个地点的认识有多种含义。传统心理学缺少能表示各种地点意识的概念，因为在传统心理学看来，地点的意识始终是位置的意识，是表象（Vorstellung），因为传统心理学以一种方式把地点作为客观世界的规定性呈现给我们，这样的表象要么存在，要么不存在，但如果它存在，那么它将给予我们其毫

121

① 戈尔德斯坦，《论运动对视觉过程的依赖》。这第二项研究利用了在同一个病人施奈德那里得到的观察资料，资料的搜集比前面引用的一项研究的观察资料的搜集晚两年。

② 戈尔德斯坦，《指出和触摸》，453—466页。

③ 同上，这是一个小脑性共济失调患者。

不含糊的对象，作为通过所有显现可辨认的一个界限的对象。相反，我们在此需制定出为表达身体空间可以在一种触摸意向中向我呈现，而不是在一种认识意向中向我呈现所必需的概念。病人意识到身体空间是其习惯行为的外壳，而不是客观环境，他的身体是作为进入一个熟悉的周围环境的手段，而不是作为无依据的和自由的空间思维的表达手段受其支配的。当人们要求他做一个具体运动时，他首先以疑问的语气重复指导语，然后，他的身体就位于任务所要求的大致位置上；最后，他做了运动。人们发现，他的整个身体都参与运动，同正常被试一样，病人不把运动归结为绝对不可缺少的有特征动作。此外，表示敬意的其它外部姿势伴随着行军礼的动作，左手持镜子的动作伴随着右手装作梳头的动作，左手扶住钉子的动作伴随着右手敲钉子的动作。这是因为病人重视指导语，因为只有在思想上置身于具体运动与之相称的实际情境，病人才能按照指导语完成具体运动。正常被试在按照指导语行军礼时，他知道这只不过是一种实验情境，所以他把运动简化为其最有代表性的成分，而不是整个身体参与运动[①]。他能随意支配自己的身体，他可以扮演战士，他在战士的角色中"虚构"自己[②]，就像喜剧演员把自己的实在身体转变为需扮演的"大幽灵"[③] 角色。正常人和喜剧演员不把想像的情境当作真实的情境，但他们却能 122 把他们的实在身体与其生活情境分离，能使身体在想像的情境中呼吸、说话，甚至哭泣。这就是我们的病人不能做到的事情。病人说，在生活中，"我把运动感知为情境和一系列事件本身的结果；可

① 戈尔德斯坦，《论运动对视觉过程的依赖》，175 页。
② 让-保尔·萨特，《想像的事物》，243 页。
③ 狄德罗，《喜剧演员的悖论》。

以说，我和我的运动只不过是整体进程中的一个环节，我几乎意识不到自愿的主动性(……)一切都很顺当”。同样，为了按照指导语完成一个运动，他置身于“整体的感情情境中，就像在生活中那样，运动就来自这个情境”①。如果人们打断他的如意算盘，提醒他注意这是实验情境，那么他的灵巧动作便荡然无存。运动的学习又重新成为不可能，病人必须首先“找到”他的胳膊，“找到”由准备运动引起的动作，因为动作本身失去了在日常生活中动作表现出来的富有旋律的特点，显然成了费劲地一个一个排列起来的局部运动的总和。因此，我通过作为一定数量习惯行为的能力的我的身体，置身于作为 manipulanda(被操作物)总和的我的周围环境中，我既不指向我的身体，也不指向作为在康德意义上的物体，即作为通过一种纯概念性规律联系在一起的性质的体系，作为透明的、摆脱一切空间或时间束缚、为命名或至少为一种指出行为作好准备的实体的我的周围环境。一方面，有作为我熟知的这些行为的支撑的我的胳膊，有作为我事先知道其领域或范围的确定行为能力的我的身体，有作为这种能力的可能作用点的我的周围环境，——另一方面，有作为肌肉和骨骼的身体器官，作为弯曲和伸展的装置，作为用关节连结在一起的物体的我的胳膊，有作为我不处在其中、但我能沉思和用手指指出的纯粹景象的世界。至于身体空间，我们知道有一种能归结为一种与身体空间的共存但不是一种虚无的地点的知识，尽管这种知识不能通过描述或通过动作的无声指出表现出来。被蚊子叮咬的病人不用寻找，就能一下子找到被叮咬点，因为对他来说问题不在于根据客观空间中的坐标轴来确定被

① 戈尔德斯坦，《论运动对视觉过程的依赖》，175 和 176 页。

叮咬点的位置,而是在于用他的现象手连接到他的现象身体的某 123
个疼痛部位,因为在作为搔痒能力的手和作为需要搔痒的点的被叮咬点之间,一种体验到的关系出现在身体本身的自然系统中。行为完全发生在现象范畴中,行为没有通过客观世界,只有把他关于有生命身体的客观表象给予运动主体的旁观者,才相信叮咬是被感知的,相信手是在客观空间中移动的,因而对病人在指出实验中表现出来的无能感到惊讶。同样,在剪子、针和熟悉的工作面前,病人不用寻找他自己的手或手指,因为他的手和手指不是需要在客观空间里找到的物体,不是骨骼、肌肉和神经,而是已经被剪子和针的知觉调动起来的能力,是将他和给出的物体联系在一起的"意向之线"的中段。我们移动的不是我们的客观身体,而是我们的现象身体,这不是秘密,因为是我们的身体,已经作为世界某区域的能力,在走向需要触摸的物体和感知物体①。同样,病人不需要为具体运动寻找能展现它们的一个场所或空间,这个空间也向他呈现,这就是现实世界,这就是"需要裁剪"的皮革,这就是"需要缝上"的衬里。工作台、剪刀和皮革是作为活动之极(pôle)呈现给病人的,这些东西通过其组合意义规定了某种情境,一种要求某种解决方式、某种作业的开放情境。身体只不过是病人和他的世界的系统中的一个因素,任务通过一种远距离的吸引从他那里获得必需的运动,就像在我的视觉场中起作用的现象力不需要计算 124

① 因此,问题不在于了解灵魂是如何作用于客观身体的,因为灵魂所作用的不是客观身体,而是现象身体。从这个观点看,问题转移了;现在的问题在于了解为什么有对我和对我的身体——为我的我的身体和为他人的我的身体——的两种看法,这两个系统如何能共存。事实上,说客观身体属于"为他人",我的现象身体属于"为我",是不够的,人们必然要提出它们之间的关系的问题,因为"为我"和"为他人"共存于同一个世界中,正如我对一个他人的知觉所表明的,因为他人马上又把我放入为他的物体条件中。

就能从我那里获得将在它们之间保持最佳平衡的运动反应，就像我们的社会环境习俗，我们的许多听众直接从我们那里获得合其胃口的话语、态度、语调，这不是因为我们力图掩饰我们的思想或取悦于人，而是因为我们就是其他人对我们的看法，就是我们的世界之所是。在具体运动中，病人既没有对刺激的自发意识，也没有对反应的自发意识：他仅仅是他的身体，而他的身体是某个世界的能力。

那么，在病人显得无能的实验中，到底发生了什么事情？如果人们触摸病人的身体的某个部位，如果人们要求病人确定接触点的位置，那么他首先运动他的整个身体，他以这种方式进行大致的定位，然后，他再运动有关的肢体来进行精确的定位，最后，他抖动被触摸点附近的皮肤以完成定位[1]。如果人们把病人的胳膊置于水平伸展位置，那么只有通过一系列能使他了解胳膊与躯干的位置、前臂与胳膊的位置、躯干与垂直方向的位置的摆动运动，他才能说出胳膊的位置。在被动运动的情况下，病人感觉到有运动，但不能说出哪一种运动和运动的方向。在此，他仍然要依靠主动运动。病人从床垫对其背部的压力推断出他的平躺的位置，从地面对其双脚的压力推断出他站立的位置[2]。如果人们用圆规的两个尖端放在他手上，那么他只有通过摆动手，时而以皮肤接触圆规的一个尖端，时而以皮肤接触圆规的另一个尖端，才能分辨圆规的两个尖端。如果人们在他的手上写一些字母或数字，那么他只有靠运动他的手，才能认出字母和数字，他感知到的不是尖端在他手上

---

① 戈尔德斯坦，《论视觉想像力的完全丧失对触觉判断的影响》，167—206页。

② 同上，206—213页。

的运动，而是他的手相对于尖端的运动；正如人们观察到的，他不能认出写在他手上的标准字母，但却能马上认出同样的字母在镜子中的映象。仅触摸纸上的一个长方形或椭圆形不能导致对图形 125 的认知，相反，如果人们允许病人做探索性运动，则他就能认出图形，因为他利用运动来“拼读”图形，发现它们的特性，并从中推断出物体[①]。如何能把这一系列的事实联系在一起？如何能通过这些事实来理解正常人具有的而病人缺少的功能？问题可能不在于简单地把病人缺少的和他试图重新获得的东西迁移到正常人身上。疾病就像人的童年和“原始人”的状态，是一种完整的存在形式，疾病用来代替已损坏的正常功能的过程也是病理现象。人们不能根据症状的简单变化，从病理过程推断出正常过程，从替代作用推断出机能不全。应该把替代作用理解为对一种基本功能的替代和启示，替代作用试图取代基本功能，不提供给我们基本功能的直接表象。真正的归纳法不是一种“差别法”，它在于正确地识别现象，把握现象的意义，也就是说，把现象当作病人的整个存在的样式和变化。我们看到，当人们要求病人确定其肢体的位置和触觉刺激的位置时，他试图通过准备运动把他的身体当作当前知觉的一个对象；当人们要求病人说出与其身体接触的一个物体的形状时，他试图沿着物体的轮廓摸索，以描绘其形状。最迷惑人的是假设在正常人中也有同样的、只是被习惯简化了的过程。病人之所以试图寻找这些鲜明的知觉，只是为了使出现在正常人中和有

① 例如，病人用手指对一个角摸了几次，他说：“手指一直向前移动，然后停下来，再换一个方向重新向前移动；这是一个角，应该是一个直角。”——“两个角，三个角，四个角，角的边长都是二厘米，因此，角的边长都是相等的，所有的角都是直角……这是一只骰子。”同上，195 页，参见 187—206 页。

待于我们去重建的身体和物体的某种呈现变得完整。也许,在正常人中,身体的知觉和与身体接触的物体的知觉在静止的时候会相互混淆[1]。但正常人即使在不运动的时候,无论如何也能区分出作用于他头部的一个刺激和作用于他身体的一个刺激。我们是否应该假设[2],正常人的外感受性或本体感受性的刺激作用唤起了能代替实际运动的"运动觉残余"?但如果触觉材料不具有使"运动觉残余"成为可能的某种特性,如果触觉材料本身没有一种确切的或不确切的空间意义,那么触觉材料是如何唤起确定的"运动觉残余"[3]?我们至少能说正常被试能直接"把握"[4] 他的身体。他不仅能支配处在具体环境中的身体,不仅能掌握一种工作的已知作业,不仅能向现实情境开放,而且他还有能对无实际意义的纯刺激作出相应反应的身体,他还可以对自己能选择的或实验人员能呈现给他的语言情境或虚构情境开放。他的身体不是通过触觉作为每一个刺激在其上都占据一个明确位置的几何图呈现给他的,施奈德为了知道被触摸点的位置,需要把他的身体的被触摸部位转换成图形,这就是他的疾病。但是,正常人的每一个身体刺激作用所产生的不是一种实际运动,而是一种"可能运动",需确定的身体部位脱离了来源不明的状态,通过一种特殊的紧张显现为在解剖结构中的某种活动能力。正常被试的身体不仅能被吸引它的现实情境调动起来,而且也能转身离开世界,使他的活动适应登记在其感觉面上的刺激,服从实验的安排,更一般地说,置身于可能

126

① 戈尔德斯坦,《论视觉想像力的完全丧失对触觉判断的影响》,206—213 页。
② 戈尔德斯坦就是这样假设的。同上,167—206 页。
③ 参见前面关于"观念联合"的一般讨论,25 页及以下。
④ 我们借用病人施奈德的话:他说,我需要把握。

世界中。正是因为病人无法离开现实世界，所以其不正常的触觉需要靠自身的运动来确定刺激的位置，出于同样的理由，病人用对刺激的费力辨认和对物体的推断来代替触觉的认识和知觉。例如，为使一把钥匙表现为在我的触觉体验中的钥匙，需要有一种触觉范围，需要一个局部印象能融合于图形——正如音符只不过是旋律的经过点——的触觉场；使身体服从实际情境的触觉材料的 127 同一种黏性把物体归结为连续"特性"的总和，把知觉归结为一种抽象外表特征，把认识归结为一种理性综合、可能的推测，并且去掉了物体的物质呈现和人为性。在正常人中，每一个运动的或触觉的事件都使意识离开从作为可能运动中心的身体到身体本身、到物体的丰富意向，相反，在病人中，触觉印象是含糊的、自我封闭的。触觉印象能在触摸运动把手吸引到自己，但不能作为人们能指出的某东西出现在手前面。正常人重视能以这种方式获得一种现实性而又不离开其可能身份的可能事物，相反，在病人中，现实世界的场局限于在实际接触中遇到的东西，或通过一种明确的推断与这些材料联系在一起的东西。

对病人的"抽象运动"的分析使我们能更清楚地看到这种作为一切生动知觉的最初条件的空间占有和空间存在。如果人们要求病人在闭上眼睛的情况下做一个抽象运动，那么，为"找到"作为效应器的肢体，运动的方向或姿势，以及运动展开的平面，他需要进行一系列的准备运动。如果人们不是很明确地要求病人运动他的胳膊时，他开始时就不知所措。然后，他摆动整个身体，接着，运动局限于病人最后"找到"的胳膊。如果人们要求病人"抬起胳膊"，那么病人也必须通过一系列的摆动来"找到"他的头（在他看来，头是"上"的象征），在运动的整个期间，摆动是持续进行的，以确定目

标。如果人们要求病人在空中画一个正方形或一个圆，那么他首先要"找到"他的胳膊，然后把手伸向前方，就像一个正常被试所做的那样，以便在黑暗中确定墙壁的位置，最后，他沿着直线和各种曲线做很多运动，如果其中的一个运动是圆形的，他能迅速地完成。此外，他只能在不完全与地面垂直的某个平面中找到运动，离开了这个优势平面，他甚至不知道如何开始运动[1]。显然，病人只128 是把他的身体当作一团无固定形状的东西来支配，只有实际运动才能把区分和联系引入其中。病人靠自己的身体做运动，就像一位不靠事先拟定的讲稿就讲不出一句话的演说者。病人没有亲自寻找，也没有亲自找到运动，他摆动他的身体，直至运动出现。呈现给他的指导语对他来说并非没有意义，因为他能认识到在其最初的运动中有不完善的地方，因为如果偶然的手势能导致需做的运动，那么他也能认出它，并且敏捷地利用这个机会。但如果指导语对他来说有一种精神意义，而没有运动意义，对作为运动主体的他来说不能说明问题，那么他能在已做过的运动痕迹中重新找到给出的指导语的说明，但他不可能把运动思维表现在实际运动中。他所缺少的不是运动机能，也不是思维，我们因而承认，在作为第三人称过程的运动和作为运动表象的思维之间，有一种被作为运动能力的身体接受的结果料或把握，有一种"运动计划"（Bewegungsentwurf），一种"运动意向性"，如果缺少了它们，指导语就成了空话。病人时而思考运动的理想形式，时而用他的身体进行盲目的尝试，相反，在正常人中，每一个运动既是运动，也是运动的意识。当我们说正常人的运动有一个背景，运动及其背景是"一个统

---

[1] 戈尔德斯坦，《论视觉想像力的完全丧失对触觉判断的影响》，213—222 页。

一整体的因素"[1] 时,可能就表达了这个意思。运动的背景不是外在地与运动本身联合或连接在一起的一个表象,它内在于运动,它激起运动,每时每刻支撑着运动,对主体来说,运动的学习就像知觉一样,是与物体打交道的一种最初方式。抽象运动和具体运动的区分由此变得清楚:具体运动的背景是已知的世界,相反,抽象运动的背景是设想出来的。当我对一个朋友做一个到我这边来的手势,我的意向不是一种我在心中制定的想法,我没有在我的身 129 体中感知到这个手势。我通过世界做手势,我在那边,在我的朋友所处的地方,把我与他隔开的距离上做手势,他的认可或拒绝直接在我的手势中显示出来,没有继运动之后的知觉,知觉和运动形成了一个以整体变化的系统。如果我意识到人们不愿听从我,如果我因而改变了我的手势,那么在此就没有两种不同的意识行为,是我看出了对方的恶意,我的不耐烦手势直接起因于这种情境,无任何介于之间的想法[2]。如果我现在做"同样的"运动,但不指向在场的或想像的伙伴,并且是作为"一系列自在的运动"[3],也就是说,如果我用胳膊的"旋后动作" 和手指的"弯曲动作"做了一个相对于胳膊的前臂"弯曲动作",那么刚才还是运动媒介物的我的身体,现在则成了运动的目的,身体的运动计划不再指向世界中的某个人,而是指向我的前臂,我的胳膊,我的手指,之所以运动计划指向它们,是因为它们能中止它们进入已知世界,能在我周围描绘出一个虚构的情境,或是因为即使没有虚构的伙伴,我也好奇地考

---

① 戈尔德斯坦,《论运动对视觉过程的依赖》,16页:运动和背景是相互规定的,只不过是从一个统一整体中的两个因素。

② 戈尔德斯坦,《论运动对视觉过程的依赖》,161页。

③ 同上。

虑这个奇怪的意义表达机器，并为了消遣而使之运转①。抽象运动在具体运动发生在其中的充实世界内，开辟了一个反省和主体性的区域，把一个可能的或人的空间重迭在物理的空间上。因此，具体运动是向心的，抽象运动是离心的，前者发生在存在或现实世界中，后者发生在可能世界或非存在中，前者依附于一个已知的背景，后者则自己展现其背景。使抽象运动成为可能的正常功能是一种运动主体得以在他前面设置一个自由空间的"投射"功能，在这个自由空间中，本来不存在的东西能呈现出存在的样子。人们

130 知道其障碍程度轻于施奈德的病人，他们能感知形状、距离和物体本身，但是，他们不能根据这些物体描述对行动有用处的方向，不能根据一定的原则对这些物体分类，一般地说，他们不能把可以使空间景象变成我们的行动景象的人类学规定性加到空间景象中。比如，这些病人在迷津中遇到死路时，找"相反的方向"有困难。如果人们将一把直尺放在他们和医生之间，他们就不能根据指导语分类"在他们旁边"和"在医生旁边"的物体。他们在另一个人的胳膊上指出相应于他们自己身上的刺激点有困难。他们知道目前是三月，今天是星期三，但说出前一天是星期几和前一个月是几月有困难，尽管他们能完整地背诵一系列星期和月份。他们不能比较在他们前面的两组小木棒所含的单位数目；他们有时把同一根小木棒数两遍，有时在数一组小本棒的时候把属于另一组的小本棒计算在内②。这是因为所有这些运算需要同一种能力：在已知世界

① 戈尔德斯坦(《论运动对视觉过程的依赖》)仅限于说抽象运动的背景是身体，确实，因为在抽象运动中身体不仅是媒介物，而且也成了运动的目的。尽管如此，当身体的功能发生变化时，其存在方式也发生变化，从现实世界转到可能世界。

② 凡·沃尔康姆，《论空间概念》(几何学意义)，113—119页。

中规定边界和方向，确定力线，设定视觉角度，总之，根据当前的计划组织已知世界，根据周围地理环境构造一个行为环境，能在外面表示主体的内部活动的一个意义体系。对他们来说，世界只是作为一个现成的或固定的世界存在着，而在正常人中，计划使世界集中在一点，并不可思议地使指引行动的许多符号——就像在博物馆里指引观众的指示牌——出现在世界中，这种“投射”或“唤起”功能（在通灵者召回一个不在场者的灵魂，或使之出现的意义上）也是使抽象运动成为可能的东西；因为为了在紧急任务以外拥有我的身体，为了按我的意愿支配我的身体，为了在空中描绘只是由语言指令或由精神需要规定的运动，我应该颠倒身体和周围环境的自然关系，人的生产能力应该通过存在深度显露出来。

人们能用这些词语描述我们感兴趣的运动障碍。但人们可能发现，这种描述只能向我们指出疾病的意义和本质，而不能向我们说明疾病的原因，正如人们对精神分析的一般看法①。科学只能从这样的解释着手：应在现象的下面研究根据由归纳法证明的方法现象所依据的条件。比如，在这里，我们知道施奈德的运动障碍是与视觉功能的大量障碍一致的，而这些障碍又联系于作为病因的枕叶损伤。单靠视觉，施奈德认不出物体②。他的视觉材料是 131

① 比如参见 H. 勒萨乌罗的《面对精神分析的一位哲学家》，载于 1939 年 2 月《新法兰西杂志》。“在弗洛伊德看来，通过可以接受的逻辑关系把症状联系在一起的唯一事实是一个证明，足以能说明精神分析解释，即心理学解释的理由。作为解释的可靠性标准而提出的这种逻辑一致性使得弗洛伊德的论证更接近形而上学的推断，而不是接近科学的解释(……)。在精神医学的病因研究方面，心理的真实性几乎毫无价值”(318 页)。

② 只有当人们允许他进行头、手或手指的“摹仿运动”(nachfahrende Bewegungen)，以便能使他想起物体的不完全轮廓，他才能认出物体。盖尔布和戈尔德斯坦，《论视知觉和认识过程的心理学，脑疾病例的心理学分析》，第一章，20—24 页。

几乎无固定形状的点①。他对不在眼前的物体，不能形成视觉表象②。另一方面，我们知道，只要病人注视进行运动的肢体，其抽象运动就成为可能③。因此，随意的运动机能取决于视觉认识。132 在此，穆勒的著名方法能使我们得出结论：抽象运动和 Zeigen（指出）取决于视觉表象能力，病人保存的具体运动和用以补偿其视觉材料贫乏的摹仿动作，属于实际上在施奈德身上明显起作用的运动觉或触觉意义。具体运动和抽象运动的区分，以及 Greifen（触摸）和 Zeigen（指出）的区分，可归结为触觉活动和视觉活动的传统区分。我们刚才阐述的投射或唤起功能可归结为知觉和视觉表象④。

事实上，根据穆勒法得出的一种归纳分析不能得出结论。因为抽象运动和 Zeigen 障碍不仅见于精神性盲病例中，而且也见于小脑性共济失调患者和许多其它疾病中⑤。在所有这些共同特征中，不可能选出一种唯一起决定性作用的特征，能"解释"指出行为的一种特征。在事实的模棱两可前面，人们只能放弃对共同特征

---

① "病人的视觉材料缺少一种特殊的和特有的结构。病人的印象不同于正常人的印象，没有稳定的形状，比如，没有'正方形'、'长方形'、'直线'和'曲线'的特有外形。在他的眼里，只有一些点，他根据这些点靠视觉只能得到非常一般的特征，如高度、宽度及其关系"（同前，77 页）。在五十步处扫地的园丁是"一条长线，在上面，有东西在来回移动"（108 页）。在大街上，病人能区分人和汽车，因为"人全是一样的：细的和长的——汽车是宽的，这不会搞错，汽车比人更粗矮"（同前）。

② 同上……116 页。

③ 盖尔布和戈尔德斯坦，《论视觉想像力的完全丧失对触觉判断的影响》，213—222 页。

④ 在对施奈德的最初研究中，盖尔布和戈尔德斯坦就是在这个意义上解释该病例（《论运动对视觉过程的依赖》，《论视觉想像力的完全丧失对触觉判断的影响》）。我们将在后面看到（《论运动对视觉过程的依赖》，特别是《指出和触摸》，和在贝纳里，翟赫海默和斯坦费尔德领导下出版的著作）他们如何扩大诊断。他们的分析进展是心理学进展的一个特别明显的例子。

⑤ 《指出和触摸》，456 页。

进行纯统计分析，只能力求“理解”这些共同特征表现出来的关系。在小脑性共济失调患者的病例中，人们发现，视觉刺激和声音刺激不同，只能引起不完全的运动反应，但没有理由假设患者有视觉功能的原发性障碍。不是因为视觉功能受到影响，所以指出运动成为不可能，而是因为 Zeigen 姿势是不可能的，所以视觉刺激只能引起不完全反应。我们必须承认，声音更容易唤起触摸运动，视知觉更容易唤起指出动作。“声音始终把我们引向声音的内容，引向其 133 为我们的意义；相反，在视觉表象中，我们更容易‘撇开’内容，我们更关注物体所处的空间地点”[①]。所以，意义与其说是由其“心理内容”的无法形容的性质确定的，还不如说是由呈现其对象的某种方式，由它的认识结构确定的，因为性质是认识结构的具体实现，用康德的话来说，是认识结构的展开。对病人施加“视觉刺激”或“声音刺激”的医生以为在检查病人的“视觉感受性”或“听觉感受性”，以为在清查构成病人的意识的感觉性质（用经验主义的语言），或病人的认识所拥有的材料（用理智主义的语言）。医生和心理学家向常识借用“看”和“听”的概念，常识认为这些概念是单义的，因为我们的身体实际上包括在解剖上有区别的视觉器官和听觉器官，常识假定，按照表明我们天生的对自己的无知的一般“恒常性”[②]假设，可分离的意识内容应对应于这些器官。但是，这些含糊的概念如果系统地被科学采用和运用，就会阻碍研究，最终需要对天然范畴作全面的修正。事实上，阈限测量所证明的东西是先于感觉性质的规定和先于认识进程的各种功能，是主体使在其

---

① 戈尔德斯坦，《指出和触摸》，458—459 页。

② 见前面的“引论”，14 页。

周围的东西为他存在的方式，作为活动之极（pôle）和采用或排斥行为的界限，或作为景象和认识题材。只有人们不是用感觉性质的总和，而是用使周围环境成形和使之具有一定结构的某种方式来定义运动背景和视觉，小脑性共济失调患者的运动障碍和精神性盲的运动障碍才能协调起来。通过运用归纳法，我们又重新回到实证主义想澄清的这些"形而上学"问题上。只有当归纳法不仅仅注意到出现、不出现和共变，只有当归纳法设想和理解在本身不包含在其中的观念下面的事实，归纳法才能达到它的目的。在向我们显示其意义的疾病的一种描述和向我们指出其原因的一种解释之间，我们不能作出选择，如果没有理解，也就没有解释。

134

但是，我们要说明我们的理由。在分析中，分为两个方面。1°一个"心理事实"的"原因"决不是仅靠观察就能发现的另一个"心理事实"。例如，视觉表象不能解释抽象运动，因为视觉表象本身包含投射表现在抽象运动和指出动作中的景象的同一种能力。不过，这种能力不出现在感官之下，也不出现在内部感官之下。我们暂且指出，只有通过某种反省才能发现这种能力，我们将在后面说明这种反省的性质。由此得出，心理学归纳法不完全是事实的清查。心理学在事实中指出恒定的和无条件的前件时，不作任何解释。心理学归纳法设想或理解事实，正如物理学归纳法不仅仅注意到经验的连续性，而且也构造能协调事实的概念。这就是为什么心理学归纳法不像物理学归纳法那样，能利用决定性实验。既然解释不是被发现的，而是被构想出来的，那么解释就不是靠事实形成的，而始终是一种可能的解释。到目前为止，我们只是把在物理学归纳法方面得到充分证明的东西用于心理学①，我们的第一

① 参见L.布伦施维奇，《人的体验和自然的因果关系》，第一部分。

个理由针对设想归纳法的经验主义方式和针对穆勒的方法。——2° 然而，我们将看到，第一个理由包含了第二个理由。在心理学领域，应该摒弃的不仅是经验主义，一般地说，也应该摒弃归纳法和因果思维。心理学的对象不能用函数和变量的关系来确定，这是心理学对象的性质。我们将进一步证实这两点。

1° 我们发现，施奈德的运动障碍伴随着视觉认识的大范围机能不全。因此，我们力图把精神性盲当作纯触觉行为的一种鉴别病例，因为身体空间的意识和指向可能空间的抽象运动在精神性 135 盲中几乎完全丧失，所以我们倾向于得出结论：触觉不通过本身向我们提供客观空间的体验[①]。于是，我们说触觉没有能力通过本身向运动提供背景，也就是说有能力在运动的主体面前把运动的起点和终点置于一种完全的同时性中。病人试图通过准备运动产生一种"运动觉背景"，他能以这种方式"确定"他的身体的出发位置和开始做运动，不过，这个运动觉背景是易变的，它不能像视觉背景那样，向我们提供运动物体在整个运动期间相对于其起点和终点的位置。运动觉背景受到运动本身的干扰，必须在运动的每一个相位之后重建。这就是为什么我们说施奈德的抽象运动丧失了富有旋律的姿势，这就是为什么他的抽象运动是由首尾相接的各个部分构成的，这就是为什么他的抽象运动经常在进行过程中"脱轨"。施奈德缺少的实践场不是别的，就是视觉场[②]。但是，为了能把精神性盲的运动障碍和视觉障碍，把正常人的投射功能和视觉及其恒定的和无条件的前件联系起来，首先应该肯定只有视

① 盖尔布和戈尔德斯坦，《论视觉想像力的完全丧失对触觉判断的影响》，227—250页。

② 戈尔德斯坦，《论运动对视觉过程的依赖》，163页及以下。

觉材料才受到疾病的侵害，而所有其它行为条件，特别是触觉体验，仍然和正常人相同。我们能肯定这一点吗？正是在这里，我们看到事实是多么模棱两可，没有一个实验是决定性的，没有一种解释是确定的。如果我们观察到一个正常被试能在闭上眼睛的情况下做抽象运动，正常人的触觉体验足以控制运动机能，那么人们始终能回答说，正常人的触觉材料根据感官练习的旧图式已经从视觉材料中获得了触觉材料的客观结构。如果我们观察到盲人能确定“刺激”在其身体上的位置和做抽象运动——不仅在盲人中有准备运动的例子，那么人们始终能回答说，联想的反重出现已经把运动觉印象的性质特点传给了触觉印象，并把运动印象连结在一种准同时性中[①]。真正地说，在病人的行为本身中[②]，许多事实能使人预感到触觉体验的原发性衰退。例如，一位病人会敲门，但如果门是隐蔽的，或仅仅门位于够不到的地方，那么他就不会敲门。在后面的一种情况下，病人不能在空中做出敲门或开门的动作，尽管他的眼睛是睁开的并且注视着门[③]。当病人拥有的目标视知觉通常足以在一定程度上确定其运动的方位，如何能在这种情况下怀疑视觉衰退？显然，为使一个物体能引起一个运动，该物体应处在病人的运动场之内，障碍就在于运动场的缩小，从此以后，仅局限于实际可触知的物体，而不包括在正常人中围绕着物体的这个可能触觉的界域。总之，机能不全涉及到比视觉更深层，也比作为已知性质总和的触觉更深层的一种功能，涉及到病人的生命层次，

136

---

① 戈尔德斯坦，《论视觉想像力的完全丧失对触觉判断的影响》，244页及以下。

② 这是病例S，戈尔德斯坦在《论运动对视觉过程的依赖》中把该病例与施奈德病例作对比。

③ 《论运动对视觉过程的依赖》，178—184页。

使实际处在把握之外的物体对正常人来说仍具有重要性、在触觉上为他存在、属于其运动世界一部分的这种对世界的开放。按照这种假设，当病人在整个运动期间注视自己的手和目标时①，不应该把这种情况当作正常过程的单纯放大，对视觉的这种依赖只是因为可能触觉的破坏而成为必需。但是，就完全归纳而言，认为与触觉有关的这种解释仍然是随意的，人们始终能赞同戈尔德斯坦，偏向于另一种解释：为了敲门，病人需要一个触觉所不能及的目标，因为病人已衰退的视觉不能再向运动提供一个坚实的背景。所以，没有一个事实能决定性地证明病人的触觉体验和正常人的触觉体验相同或不相同，戈尔德斯坦的概念和物理学理论一样，始终能凭借某个辅助性假设与事实保持一致。在心理学和物理学中，任何一种完全排他性解释都是不可能的。 137

尽管如此，如果我们作一番仔细的考察，我们就会发现，在心理学中，决定性实验的不可能性是由于特殊的原因，它在于要认知的对象，即行为的性质本身，它产生的结果更具有决定性意义。物理学仍能根据可能性程度，即根据每一种理论所能协调的事实的数目，在不是完全相互排斥、不是完全建立在事实基础上的理论之间作出选择，而不需要凭借为了原因的需要而想像出来的辅助性假设。在心理学中，我们缺少这个标准：我们刚才看到，在用视觉障碍来解释不能在一扇门前面做"敲门"动作时，不需要任何辅助性假设。我们不仅不能得到一种排他性解释——可能触觉的缺陷或视觉世界的缺陷——而且我们也必须面对同样有可能是真的解释，因为"视觉表象"、"抽象运动"和"可能触觉"只不过是同一种中

① 《论运动对视觉过程的依赖》，150页。

心现象的不同名称。因此，在这里，心理学处在与物理学不同的一种处境中，即仅局限于归纳的可能性，心理学不可能根据可能性，在以完全的归纳观点看仍然是不相容的假设之间作出选择。为使一种纯属或然的归纳成为可能，“视觉表象”或“触知觉”应是抽象运动的原因，或它们最终是另一个原因的两个结果。应该从外面来考虑这三个或四个项，应该确定它们的相关变化。但如果它们不是可分离的，如果其中的每一个项必须以其它项为前提，那么这不是经验主义或决定性实验尝试的失败，而是心理学的归纳法和因果思维的失败。我们由此转到我们想证实的第二点。

2° 正如戈尔德斯坦所承认的，如果在正常人中，触觉材料与视觉材料的共存十分深刻地改变了触觉材料，使触觉材料能作为抽象运动的基础，那么病人的触觉材料因没有这种视觉的支撑，就不可能和正常人的触觉材料相同。戈尔德斯坦说，在正常人中，触觉材料和视觉材料不是并列的，正常人的触觉材料从附近的其它材料中获得了施奈德的触觉材料已丧失的一种“性质色调”。他补充说，这意味着研究正常人的纯触觉型是不可能的，只有疾病才能说明归结为本身的触觉体验可能是什么①。结论是正确的，但这个结论等于说“触觉”一词用于正常人和病人，其意义是相同的，“纯触觉型”是一种并非作为一个构成部分进入正常体验的病理现象，等于说疾病在破坏视觉功能时并没有揭示触觉型的纯粹本质，等于说疾病改变了病人的整个体验，换句话说，在正常人中，没有分开的触觉体验和视觉体验，只有融合在一起的、不可能确定各种感觉材料分量的体验。在精神性盲中以触觉为中介的体验和在正

138

---

① 《论视觉想像力的完全丧失对触觉判断的影响》，227 页及以下。

常人中以触觉为中介的体验无共同之处，这两种体验都称不上"触觉"材料。触觉体验不是一种当人们使"视觉"体验产生变化，以便确定每一种体验特有的因果关系时能使之保持不变的分离的条件，行为不是这些变量的一个函数，行为被预先假定在变量的定义中，就像每个变量都被预先假定在另一个变量的定义中①。精神性盲、触觉缺陷和运动障碍是一种更基本的、能解释它们的障碍的三种表达方式，而不是病态行为的三个构成部分，视觉表象、触觉材料和运动机能是在行为的统一性中被分割的三种现象。如果因为它们表现出相关变化，故人们想用其中的一种现象来解释另一种现象，那么人们忽略了视觉表象活动（比如说）必须已经以也表现在抽象运动和指出动作中的同一种投射能力为前提，正如小脑性共济失调患者的病例所证明的，人们以这种方式给出人们以为解释了的东西。归纳的和因果的思维把他们的投射能力隐藏视觉中，或触觉中，或某事实材料中，尽管他们的投射能力寓于其中，对我们隐瞒这种投射能力，使我们看不见作为心理学维度的行为维

139

---

① 关于运动机能引起的感觉材料的条件作用，参见《行为的结构》，41页，以及证明被绑住的狗的感知不同于行动自由的狗的感知的实验。在盖尔布和戈尔德斯坦的著作中，传统心理学方法奇怪地与格式塔心理学的具体想法混淆在一起。传统心理学的方法已清楚地认识到，有感觉能力的主体是作为一个整体作出反应的，但整体却被设想为一种混合，触觉从它与视觉的共存中只能得到一种"性质色调"，而根据格式塔心理学的观点，两种感觉领域只有作为与一种感觉间结构分不开的因素融合在一起，才能建立联系。不过，之所以触觉材料能与视觉材料构成一个完形，显然是因为它们已经在各自的领域实现了一种空间结构，否则，触觉和视觉的结合将是一种外部联合，触觉材料在完形中仍然是孤立地被看待的东西，——这两种结果都被格式塔理论拒绝。

应该公正地补充一点，在另一项研究中（慕尼黑第九届实验心理学大会报告，《空间知觉病理障碍的心理学意义》），盖尔布本人指出过我们刚才分析的研究的缺陷。他说，不应该谈论正常人中的触觉和视觉的融合，也不应该区分空间反应中的这两个构成部分。纯触觉体验和纯视觉体验，及其并列的空间和被表征的空间，都是分析的产物。有一种空间的具体操作，所有感官在一种"未分化的统一性"中共同作用于这种空间的具体操作，触觉只是不适合于空间的主题认识。

度。在物理学中,一个定律的建立要求学者构思出事实根据它相互协调的概念,这样的概念因不在事实之中,所以不可能用一个决定性实验加以检验,它始终只是可能的。但在函数和变量关系的意义上,它还是一种因果关系的概念。大气压必定是构思出来的,但它最终还是第三人称过程,与某些变量有关。如果行为是一种形式,其中的"视觉内容"和"触觉内容",感受性和运动机能仅作为140不可分离的因素,那么行为仍然不能用因果思维来解释,只能用另一种思维——针对初始状态的物体的思维——来解释,就像行为带着围绕它的意义气氛向体验它的人呈现,体验它的人也力图进入这种气氛,如果是正常人,是为了在离散的事实和症状后面重新发现主体的整个存在,如果是病人,则是为了重新发现基本的障碍。

如果我们不能用视觉内容的丧失来解释抽象运动的障碍,因而也不能用视觉内容的实际出现来解释投射功能,那么看来还有一种可能的方法:这个方法在于重建基本的障碍,不把症状归于一种本身值得怀疑的原因,而是归于一种纯概念性可能性的理由或条件——在于把人这个主体当作不可分割的、整个地显现在其每一种表现中的意识。如果障碍与内容没有关系,那么应该把障碍与认识的形式联系起来,如果心理学不是经验主义的和解释的,那么它必然是理智主义的和反省的。同命名行为一样[①],指出行为也假定物体不是被身体接近、触摸和吞没,而是与身体保持着一段距离,在病人面前呈现出一幅景象。柏拉图还给了经验主义者用手指指出的能力,但真正地说,如果经验主义者所指出的东西没有

① 参见盖尔布和戈尔德斯坦,《论颜色名称遗忘症》。

脱离瞬间的存在和单子的存在，被当作它在我身上的以前显现和在他人身上的同时显现的典型，也就是说，被归入一个范畴和上升到概念，那么无声的动作也是不可能的。病人之所以不能用手指指出人们触摸他身体的点，是因为他不再是面对一个客观世界的主体，他不能再采取“范畴观点”[1]。同样，抽象运动之所以受到影响，是因为它必须以目标意识为前提，是因为它靠目标意识支撑，是因为它是自为的运动。事实上，抽象运动不是被一个存在的物体引起的，它显然是离心的，它在空间里形成一种无动机的意向，这种意向指向身体本身，把身体当作对象，而不是贯穿身体，以便通过身体重返物体。因此，抽象运动包含一种客观化能力，一种“象征功能”[2]，一种“表象功能”[3]，一种“投射”能力[4]，这种能力已经在“物体”的构成中发挥过作用，把感觉材料当作能相互表示的东西，当作能用一种“本质”(eidos)表示整体的东西，给予感觉材料一种意义，内在地赋予它们活力，使之成为系统，把众多的体验集中在同一个纯概念性核心，使在各种不同的视觉角度下可辨认出的一种统一性出现在感觉材料中，总之，在印象流动的后面，设置一个能解释印象和使体验内容成形的不变者。不过，我们不能说意识有这种能力，意识就是这种能力本身。从意识存在起，和为了意识存在，应该有某个意识能意识到的东西，一个意向物体，只有当意识完全处在这种对……某物的参照中，只有当意识是一种纯粹的意义活动，意识才能走向这个物体，被“虚构”和置身于意识之

141

---

① 盖尔布和戈尔德斯坦，《指出和触摸》，456—457 页。
② 海德。
③ 布曼和格林鲍姆。
④ 凡·沃尔康姆。

中。如果一个存在是意识，那么它必定只是一种意向结构。如果一个存在不能再用表达活动来定义，那么它将重新回到物体的状态，而物体是没有认识能力的东西，处在对自我和对世界绝对无知之中的东西，因此，不是一个真正的"自我"的东西，即不是一个"自为"的东西，它只有时空的个体化，自在的存在[①]。因此，意识不包含最多和最少。如果病人不再作为意识存在，那么他应该作为物体存在。要么运动是自为的运动，因而"刺激"不是运动的原因，而是意向物体，——要么运动分裂和分解在自在的存在中，成为身体中的一种客观过程，其各个相位相继出现，但不相互认识。具体运动在疾病中的优先地位能得到解释，是因为具体运动是传统意义上的反射。病人的手摸到其身体上的蚊子叮咬点，是因为预成的神经通路调整反应，而不是调整刺激。职业中的运动之所以能保存下来，是因为它们依赖于建立得很牢固的条件反射。尽管有心理缺陷，但职业中的运动继续存在下去，因为它们是自在的运动。具体运动和抽象运动、Greifen（触摸）和 Zeigen（指出）的区分是生理现象和心理现象、自在存在和自为存在的区分[②]。

142

① 人们通常把这种区分归于胡塞尔。事实上，这种区分已经见于笛卡尔和康德的著作。按照我们的意见，胡塞尔的独创性超过了意向性概念，他的独创性在于对这个概念的设计，在表象的意向性下面发现了一种更深刻、其他人叫做存在的意向性。

② 盖尔布和戈尔德斯坦有时倾向于在这个意义上解释现象。为了超越自动性和意识的传统4两者择一，他们所花费的努力超过任何人。但他们从来没有为在心理现象和生理现象之间，在自为和自在之间的这个第三项取一个名称，他们的分析始终把他们引向我们称之为存在的这个第三项。因此，他们的早期研究经常陷入身体和意识的传统两分法："触摸运动比指出动作更直接地由机体和围绕机体的场的关系决定（……）；问题不在于和意识一起发生的关系，而在于直接反应（……）；我们靠直接反应与一种非常根本的，用生物学的语言来说，原始的过程打交道"（《指出和触摸》，459页）。"触摸行为对涉及到执行的意识构成部分的变化，对同时感知的缺陷（在精神性盲中），对被感知空间的逐渐变化（在小脑性共济失调患者中），对感受性障碍（在某些皮层损伤中）完全不敏感，因为触摸行为不是发生在这种客观范围中。只要外周刺激

我们将看到，事实上，第一种区分不包含第二种区分，与第二种区分是不相容的。任何一种“心理学解释”都倾向于概括。如果触摸运动或具体运动是由皮肤上的每一个点和把手引向点的运动肌之间的实际连接来保证的，那么人们不理解为什么支配同样的运动肌以进行略有不同的运动的相同神经通路却不能保证 Zeigen 动作和 Greifen 运动。在叮咬皮肤的蚊子和医生放在同一皮肤区域的小木尺之间的物理差别不足以解释触摸运动是可能的，而指出动作是不可能的。只有当人们考虑刺激的情感价值及其生物学意义，这两种“刺激”才能真正地被区分开来，只有当人们把 Zeigen 和 Greifen 当作与物体联系的两种方式，在世界上存在的两种方式，这两种反应才不会相互混淆。但是，一旦人们把有生命的身体还原为物体的状态，区分就成为不可能。只要人们承认身体是第 143 三人称过程的场所，人们就不可能在行为中给意识留下任何东西。由于动作和运动使用同样的器官—客体，同样的神经—客体，所以它们应该在无内部的过程中展开和进入“生理条件”无间隙的结构中。当病人在职业活动中把手伸向放在桌子上的一件工具时，他不是像做抽象的伸展运动那样，移动他的胳膊的各个部分吗？一个习惯性动作不是包括一系列肌肉收缩和神经支配吗？因此，要划定生理学解释的界限是不可能的。另一方面，要划定意识的界

还足以精确地指引触摸行为，触摸行为就能保存下来（《指出和触摸》，460 页）。盖尔布和戈尔德斯坦之所以怀疑反射定位运动的存在（亨利），只是因为人们认为反射定位运动是先天的。他们坚持“不包含空间意识的自动定位”概念，“因为自动定位也发生在睡眠中”（睡眠因而被理解为绝对的无意识）。在婴儿中，自动定位是通过身体对触觉刺激的整体反应“习得”的——但这种学习被设想为“运动觉残余”的积累，在正常成人中，运动觉残余是由外部刺激“唤起”的，并把他引向适合的出路（《论视觉想像力的完全丧失对触觉判断的影响》，167—206 页）。之所以施奈德能正确地做职业活动所必需的运动，是因为这些运动是习惯运动，不需要空间意识（同上，221—222 页）。

限也是不可能的，如果人们把指出动作与意识联系起来，如果刺激只有一次不是反应的原因，而成了反应的意向物体，那么人们就不能设想刺激在任何情况下都能作为纯粹的原因起作用，不能设想动作可能是盲目的。因为如果“抽象”运动是可能的，在抽象运动中有起点的意识和终点的意识，那么在我们生活的每时每刻，我们 144 应该知道我们的身体的位置，不必像寻找当我们不在时被人挪动过的一个物体那样来寻找我们的身体，所以，“自动的”运动应该向意识显现，也就是说，在我们的身体中，决不是没有自在的运动。如果任何客观空间只是为了理智的意识，那么我们应当在触摸运动中重新发现范畴观点[①]。正如生理的因果关系，觉悟不可能从无开始。要么应该拒绝生理学解释或承认生理学解释是完全的，——要么应该否认意识或承认意识是完全的，我们不可能把一些运动和身体的力学联系起来，而把另一些运动和意识联系起来，身体和意识不能相互界定，它们只能是平行的。任何一种生理学解释都能被概括在机械生理学中，任何一种觉悟都能被概括在理智主义心理学中，机械生理学或理智主义心理学等同地看待行为，取消抽象运动和具体运动、Zeigen 和 Greifen 的区分。只有当有*为身体而成为身体的多种方式，为意识而成为意识的多种方式*，这种分区才站得住脚。只要身体是由自在的存在定义的，身体就能作为一架机械装置匀速地运转，只要灵魂是由自为的纯粹存在定义的，灵魂就只能认识展现在它面前的物体。因此，抽象运动和具体

---

① 戈尔德斯坦本人倾向于（我们已在前面的脚注中看到这一点）把 Greifen 与身体，把 Zeigen 与范畴观点联系起来，因而必须重新考虑这种“解释”。他说，触摸行为能“根据指导语做出，并且病人想触摸。为了触摸，他不需要意识到他的手伸向的空间点，但他能感觉出空间的方位……”（《指出和触摸》，461 页）。正如在正常人中发生的情况，触摸行为“还需要一种明确的和有意识的态度”（同上，465 页）。

运动的区分不同于身体和意识的区分，不属于同一个反省领域，只能在行为领域找到位置。在我们看来，病理现象使不是物体的纯粹意识的某种东西发生变化。意识的崩溃和自动性的释放，这种理智主义心理学所做的诊断，也是一种经验主义心理学对内容所做的诊断，没有切中基本的障碍。

在这里和在其它地方，理智主义的分析与其说是错误的，还不如说是抽象的。“象征功能”或“表象功能”是我们的运动的基础，但对分析来说不是最后项，它也是建立在某种基础上的，理智主义的错误是把它建立在它本身的基础上，从它得以实现的内容中得出它，别出心裁地认为我们身上有一种无间距的在世界上呈现，因为通过这种毫不含糊的意识，通过这种不包含最多和最少的意向性，将我们与真实世界分离的一切东西——错误，疾病，精神错乱，总之，具体表现——可归结为纯粹显现的条件。也许，理智主义没有单独意识到这些东西的内容，例如，理智主义明确地拒绝在话语、动作和知觉后面引入一种能作为共同形式的“象征意识”，一种用数目表示的语言、知觉和运动内容。卡西尔说，没有“一般象征功能”[①]，反省分析想在与知觉、语言和行动有关的病理现象之间建立的不是一种“存在中的共同性”，而是一种“意义中的共同性”[②]。正是因为反省分析最终超越了因果思维和实在论，所以理智主义心理学能看到疾病的意义和本质，能认识到不是在存在方面被证实的、而是在真理方面被本身证实的意识统一性。但是，存在中的共同性和在意义中的共同性的区分，从存在范畴到价值范 145

① Symbolvermögen schlechthin，卡西尔，《符号形式的哲学》，第三卷，320 页。

② Gemeinsamkeit im Sein，Gemeinsamkeit im Sinn，同上。

畴的有意识转变，以及把意义和意义肯定为自主的东西的颠倒，实际上相当于一种抽象，因为从人们所处的位置的观点看，各种各样的现象是微不足道的和不可理解的。如果意识在存在之外，那么意义不会受到存在的影响，意识的经验多样性——病态的意识，原始的意识，幼稚的意识，他人的意识——不可能受到重视，在那里，没有需要认识和需要理解的东西，唯一可理解的东西是意识的纯146粹本质。这些意识中的每一个意识必然要进行我思。疯子在他的谵妄、他的强迫观念、他的谎言后面，知道他在发谵妄，他在自我强迫，他在说谎，最终说来，他不是疯子，他在思考存在。因此，一切都各得其所，精神错乱只不过是无诚意。如果对疾病的意义分析能得到一种象征功能，那么这种分析就认为所有疾病都是相同的，就能把失语症，运用不能症和辨识不能症归入同一种疾病[①]，甚至可能无法把它们与精神分裂症区别开来[②]。我们理解医生和心理学家谢绝理智主义的邀请，但由于没有更好的办法，又重新回到因果解释的尝试，因为它至少具有考虑疾病的特点和每一种疾病的特点的优越性，至少能给予我们一种实际知识的假象。现代病理学指出，没有绝对的选择性障碍，但也指出，每一种障碍按照它主要受损行为的区域具有细微的差别[③]。虽然经过仔细的分析，任何一种失语症都包含辨识障碍和运用障碍，任何一种运用不能症都包含语言障碍和知觉障碍，任何一种辨识不能症都包含语言障碍和行动障碍，但障碍的中心分别是在语言领域，知觉领域和行动

---

① 比如，参见卡西尔，《符号形式的哲学》，第三卷，第四章，象征意识的病理学。

② 事实上，人们想出一种精神分裂症的理智主义解释，把时间的碎裂和未来的丧失归结为范畴观点的崩溃。

③ 《行为的结构》，91 页及以下。

领域。当人们以为所有这些疾病与象征功能有关时，人们显然是在描绘各种不同障碍共有的结构特征，但这种结构不可能与内容分离，即使不是选择地，也至少主要地是在内容中实现的。总之，施奈德的障碍首先不是形而上学的，而是弹片损伤了他的枕叶区；视觉的机能不全是大范围的；我们已经指出，用视觉的机能不全及其原因来解释别的其它机能不全是荒谬的，但认为弹片和象征意识联系在一起则不是荒谬的。他的灵魂（Esprit）因视觉而受到影响。只要人们还不能找到把障碍的原因和本质或意义联系在一起 147 的手段，只要人们还不能定义能表示疾病的普遍性和特殊性的一种疾病具体本质和结构，只要现象学还没有成为发生现象学，因果思维和自然主义就有理由重新取得地位。因此，我们的问题逐渐明确了。在我们看来，问题在于在语言、知觉、运动内容和这些内容所具有的形式或激活这些内容的象征功能之间，设想一种既不是形式归结为内容、也不是内容归入一种自主形式的关系。我们应该了解为什么施奈德的疾病从所有方面超出了他的体验的特殊内容——视觉、触觉和运动内容，为什么施奈德的疾病仅通过占优势的视觉内容损害象征功能。感官，一般地说，身体本身显示了整个秘密：在不离开其亲在（eccéité）和特殊性的情况下，向外表达能向一系列思想和体验提供其框架的意义。如果施奈德的障碍与运动机能、知觉和思维有关，那么无论如何他的障碍在思维方面损害了把握同时发生的整体的能力，在运动机能方面损害了全面把握运动和把运动投射到外面的能力。因此，可以这么说，是心理空间和实际空间遭到了破坏或损坏，词语本身清楚地表明了障碍的视觉系统。视觉障碍不是其它障碍的原因，尤其不是思维障碍的原因。视觉障碍更不是其它障碍的一个单纯结果。视觉内容不是投

射功能的原因，视觉更不是灵魂(Esprit)展现一种在它之中的无条件能力的一个单纯原因。视觉内容在思维方面被一种超越视觉内容的象征能力采用、利用和升华，但这种能力只能在视觉的基础上形成。内容和形式的关系就是现象学称之为 Fundierung(奠定基础)的关系：象征功能像建立在地基上那样，建立在视觉上，这不是因为视觉是象征功能的原因，而是因为视觉就是灵魂(Esprit)在绝望时应该利用的、应该予以一种全新的意义、灵魂不仅仅需要它来体现自己而且也要靠它才能存在这种天赋。形式与内容融为一体，以至内容最终表现为形式本身的一种单纯方式，思维的历史准备表现为在大自然中伪装的理性(Raison)的诡诈，——反过来说，148 在其精神升华中，内容仍然是一种基本的偶然性，是认识和行动的最初确立或建立[1]，是认识和行动不能穷尽其具体的丰富和不断更新其自发方法的存在或价值的最初把握。我们要重建的就是这种形式和内容的辩证法，更确切地说，由于"相互作用"仍只不过是与关于一种矛盾的因果思维和表述的妥协，所以我们需要描述这种矛盾得以想像的环境，即通过一种不是在它之前存在、也不是没有它而存在的一种理性的实际和偶然存在和持续重现[2]。

如果我们想知道"象征功能"本身的基础，那么我们首先应该

① 我们翻译胡塞尔特别喜欢用的词 Stiftung。

② 见下面第三部分——当 E. 卡西尔指责康德在大部分时间里仅仅分析"体验的精神升华"(《符号形式的哲学》，第三卷，14 页)，当他试图用象征含义的概念来表达内容和形式的绝对同时性，或当他重新采用黑格尔的这段话——精神把它的过去包含在和保存在其当前的深度中——时，他显然提出了一个相同的目标。但是，各种象征形式的关系仍然是含糊的。人们始终在问：Darstellung(表达)功能是否就是一个永恒的意识重返自身时的一个因素——或者相反，Bedeutung(意义)功能是否就是第一构成"波浪"的一种无法预料的放大。当卡西尔重新采纳意识只能分析它所综合的东西这个康德主义公式时，他显然重新回到了理智主义，尽管他的著作包含了我们将用得着的现象学分析和存在分析。

知道智力并不是理智主义所解释的智力。施奈德的思维受到影响,不是因为他不能把具体材料理解为唯一本质(eidos)的各种样本,不能把具体材料归入一个范畴,而是因为他只有通过一种明确的归类才能把具体材料联系起来。例如,人们发现,病人不能理解如此简单的类比:"皮毛之于猫如同羽毛之于鸟",或"光线之于灯如同热之于火炉",或"眼睛之于光线和颜色如同耳朵之于声音"。同样,他也不能理解常用词语,诸如"椅子的脚"或"钉子的头"的隐义,尽管他知道这些词语表示物体的哪个部位。虽然文化程度相同的正常被试有时也不能解释类比,但这是出于别的原因。对正常被试来说,理解类比要比分析类比来得容易,相反,病人只有通过概念分析弄清了类比后,才能理解类比。"他寻找(……)一个共有的具体特征,以便能从中得出结论,就像从一个中项得出两种关系的同一性[1]。"例如,他思考眼睛和耳朵的类比,显然,只有当他说出"眼睛和耳朵都是感觉器官,所以它们一定能产生某种相同的东西"时,才能理解类比。如果我们把类比描述为在能协调它们的一个概念之下的两个已知项的统觉,那么我们可能认为仅仅是病理的过程,表明病人为代替正常的类比理解而必须采用的迂回办法的过程是正常的。"病人在一个比较中项(tertium comparationis)的选择中的这种自由与正常人的形象直觉决定刚好相反:正常人能理解概念结构中的特殊同一性,在正常人看来,有活力的思维方法是对称的、成对的。正常以这种方式'抓住'类比的要点,人们始终问:一个被试是否仍不能理解,尽管这种理解不是由他所提出

149

---

① 贝纳里,《一个精神性盲病例的智力检查研究》,262页。

的构想和解释恰当地表达出来的"[①]。因此,有活力的思维不在于归入一个范畴。范畴把外在于词语的一种意义强加给通过它结合在一起的词语。正是通过吸取已经构成的语言及其所包含的意义关系,施奈德才能把作为"感觉器官"的眼睛和耳朵联系在一起。在正常的思维中,眼睛和耳朵是根据它们的功能类比一下子被把握的,它们的关系之所以能被固定在一个"共有特征"中,被载入语言,只是因为它们的关系是在视觉和听觉的特殊性中以初始状态被意识到的。人们可能回答说,我们的批判只是针对等同地看待思维和纯逻辑活动的一种粗浅的理智主义,反省分析追溯断言的基础,在内在性的判断后面重现发现关系的判断,在作为机械和形式活动的归类后面重新发现思维得以把表达在断言中的意义给予主体的范畴活动。因此,我们对范畴功能的批判没有别的结果,只是在范畴的经验用法后面揭示如果缺少它范畴的经验用法实际上就不能被理解的先验用法。不过,经验用法和先验用法的区分与其说解决了困难,还不如说掩盖了困难。批判主义哲学把一种先验活动与思维的经验活动合在一起,人们用先验活动实现经验思维使之兑现的所有综合。但是,当我在目前思考某东西时,无时间性的综合的保证对形成我的思想来说既不是充分的,也不是必要的。应该在目前,在活生生的现在进行综合,否则,思维就会与其先验的前提分离。因此,当我在思维的时候,人们不能说我重新回到我一直是的一个永恒主体中,因为思维的真正主体是进行谈话和目前继续进行谈话的主体,是这个主体将其生命传给无时间性的幽灵。所以,我们应该了解有时间性的思维如何维系于本身和

① 贝纳里,《一个精神性盲病例的智力检查研究》,263 页。

实现它本身的综合。正常被试之所以能一下子理解眼睛和视觉的关系与耳朵和听觉的关系是同类的关系，是因为眼睛和耳朵是作为进入同一个世界的手段一下子呈现给他的，是因为他有一个唯一世界的前断言明证，因此，"感觉器官"的等同及其类比是在物体中显露出来的，并且在被构想出来之前首先被体验到。康德的主体设定了一个世界，但这是为了能肯定一个真理，实际的主体应该首先有一个世界，或在世界上存在，也就是在自己的周围应该有一个意义系统，其对应、关系和分享不需要被阐明就能被使用。当我在寓所里走动时，我不需要推理一下子就能知道走向洗澡间意味着经过房间，注视窗户意味着壁炉在我的左边，在这个小世界里，每一个动作，每一个知觉都直接处在与无数可能坐标对应的位置 151 上。当我与我十分了解的一位朋友交谈时，他的每一句话和我的每一句话，除了它对整个世界所表达的意思，还包括与他的个性和我的个性的主要方面有关的许多东西，我不需要回想我们以前的交谈。把第二意义给予我的体验的这些已获得的世界，本身清楚地显现在作为其第一意义基础的一个最初世界中。同样，也有一个"思想的世界"，即我们的心理活动的一种沉淀，它能使我们信任我们已经获得的概念和判断，就像信任存在着的和整个地呈现出来的物体，如果我们不必每时每刻重新对它们进行综合。因此，对我们来说，可能有一种带有其突出区域和模糊区域的心理全景，有一种作为研究、发现、确实性的智力问题和情境的外观。但是，"沉淀"一词不会欺骗我们：这种缩合的知识不是我们意识深处的一团惰性的东西。我的寓所在我看来不是一系列紧密联系在一起的表象，只有当我仍然把寓所的主要距离和方向留"在手里"或"在脚里"，只有当各种意向之线离开我的身体到达我的寓所时，我的寓

所才能作为熟悉的领域留在我的周围。同样，我的获得的思想不是一种绝对的获得的知识，它们每时每刻从我目前的思想中吸取东西，给我一种意义，但我把意义还给它们。事实上，我们可自由支配的获得的知识每时每刻都表示我们的目前意识的力量。有时，这种力量变弱，比如在疲劳的时候，在这种情况下，我的思想"世界"变得贫乏，只剩下一、二种强迫观念；有时，正好相反，我的思想极其活跃，人们在我面前说的每一句话，都能使我提出问题和萌发观念，都能重整和重组心理全景，以一种确切的外观呈现。因此，只有当获得的知识被重新纳人一种新的思想运动中，才真正是获得的知识，只有当思想接受自己的处境，才能定位。意识的本质在于向自己呈现一个或多个世界，也就是在于使自己的思想作为物体出现在自己面前，意识在呈现和离开这些景象时，必然证明它的力量。带着其沉淀和自发性双重因素的世界结构处在意识的中心，我们能把施奈德的智力障碍、知觉障碍和运动障碍理解为"世界"的平均化，不能把一种障碍归结为另一种障碍。

152

传统的知觉分析[①]在分析中区分了感觉材料和感觉材料从知性活动中得到的意义。从这个观点看，知觉障碍只能是感觉机能不全和辨识障碍。相反，施奈德的病例会告诉，机能不全与感受性和意义的连结有关，表明了感受性和意义的存在条件作用。如果向病人呈现一支自来水笔，把它放在病人刚好看不见笔扣的位置上，那么认知的各个阶段如下。病人说："它是黑色的，蓝色的，明亮的。有一个白点，它是长形的。它具有棍子的形状。它可能是

---

① 我们将在第二部分对知觉做更详尽的研究。在此，我们的讨论仅限于说明施奈德的基本障碍和运动障碍。如果正如我们力求证明的，知觉和身体本身的体验相互蕴涵，那么提前和重复是不可避免的。

某种工具。它是发亮的，它有光泽。它也可能是有色玻璃。”此时，人们拿起自来水笔，把笔扣朝向病人。他继续说：“它可能是一支铅笔或一支自来水笔(他摸了一下上衣左上方的小口袋)。它应该别在这里，可以写字①。”显然，在认知的每一个阶段，语言都起着作用，为实际被看到的东西提供可能的意义，认知按照语言的连接发展，从“长形的”到“棍子形状”，从“棍子”到“工具”，再到“写字的工具”，最后到“自来水笔”。感觉材料仅局限于使人想到这些意义，就像一个事实使物理学家想到一个假设，正如学者通过事实的核实间接地证实和明确假设，病人则盲目地走向与所有事实一致的假设。这个过程通过对比阐明了正常知觉的自发方法，这种直接使物体的具体本质变得清晰、只有通过其本质才能使物体的“感觉性质”显现的意义生活。在此，被阻断的就是与物体的这种接触，这种联系。在正常人中，物体是“会说话的”和有意义的，颜色的格局一上来就“表示”某种东西，而在病人中，意义需要通过一种真正的解释活动才显现出来。——相应地，在正常人中，主体的意向性直接反映在知觉场中，使视觉场极化，或给它标上自己的符号，或最终不费力地在视觉场中产生有意义的波浪。在病人中，知觉场已丧失了这种可塑性。如果人们要求病人用等同于一个给出的三角形的四个三角形构成一个正方形，那么他回答说，这是不可能的，用四个三角形只能构成两个正方形。当人们一再要求，并使他明白一个正方形有两条对角线，无论如何能分成四个三角形时，病人回答说：“是的，但这是因为各个部分必然相互契和。如果把一个正方形一分为四，如果把各个部分正确地合在一起，那么必

153

① 霍赫海默，《语言精神性盲的分析》，49页。

然能构成一个正方形[①]。"所以,他知道什么是正方形,什么是三角形,至少在医生的解释之后,他能把握这两种意义的关系;他知道正方形都能分成多个三角形;但他却不能从中得出,三角形(等腰三角形)都能被用来构成一个面积增至四倍的正方形,因为这种正方形的构成要求给出的诸三角形以其它方式组合起来,要求感觉材料成为一种想像意义的说明。总之,世界没有使他想到意义,反过来说,世界为自己规定的意义不再呈现在给出的世界中。一言以蔽之,世界对他来说不再有外观[②]。这能说明他的绘画的特殊154 性。施奈德不会临摹(nachzeichen),知觉不能直接在运动中持续。他用左手触摸物体,认出某些特征(角,直线),说出他的发现,最后,在没有实物的情况下,画出相应于语言表述的一个图形[③]。对处在运动状态的被感知物体的表述需要通过语言的明确意义,正常被试则通过知觉进入物体,掌握物体的结构,物体通过他的身体直接支配他的运动[④]。主体与客体的这种对话,这种主体对分散在客体中的意义的重新占有,客体对作为外观知觉的主体意向的重新占有,在主体的周围设置了一个能把本身告诉给主体的世界,把自己的思想放在世界中。如果这种功能在施奈德身上受到影响,那么人们就能预料对人的事件的知觉和对他人的知觉更可能表现出机能不全,因为这些知觉必须以外部世界在内部世界中再

---

① 贝纳里,引用著作,255 页。

② 施奈德能听别人读或自己读他本人写的一封信,却不能认出信是他自己写的。他说,如果没有签名,一个人不可能知道信是谁写的(霍赫海默,引用著作,12 页)。

③ 贝纳里,引用著作,256 页。

④ 塞尚经过几个小时沉思,最后获得了这种完全意义上的这种"动机"占有,他说:"我们在酝酿"。之后,他突然说:"一切突然出现"。J. 加斯凯,《塞尚》,第二部分,动机,81—83 页。

现和外部世界对内部世界的重新占有为前提。事实上，如果给病人讲一个故事，人们发现，病人不把故事理解为具有节奏，有情节的展开，抑扬顿挫和富有旋律的整体，而是把它当作一定是一个一个记录下来的一系列事实。这就是为什么只有当人们在讲述故事时安排一些停顿，并利用这些停顿用一句话概括刚才给病人所讲的东西的要点，病人才理解故事。当病人复述故事时，他不是根据人们刚才给他讲的故事复述（nacherzählen）：他没有突出任何东西，只是随着他的讲述，他才能理解故事的展开，故事像是一部分一部分重组的[①]。而在正常人中，随着故事的展开，有一条不需要明确的分析就能显示出来的故事的主线，就是这条主线指引以后对故事的复述。在正常人看来，故事是某种关于人的事件，能用自己的方式被认识，被试之所以能"理解"，是因为他具有在他的直接体验之外体验故事所描述的事件的能力。一般地说，除了直接显现的东西，没有其它东西能呈现给病人。由于他没有直接体验到他人 155 的思想，所以他人的思想也不能呈现给他[②]。在他看来，他人的话语是他必须一个一个辨认的符号，而不像在正常人中，他人的话语是正常人能在其中体验的一种意义的透明外壳。作为事件的话语对病人来说不是重述或投射的原因，而只是一种系统解释的理由。作为物体的他人没有向他"说出"任何东西，呈现给他的印象所缺少的不是通过分析获得的这种精神意义，而是通过共存获得的这

① 贝纳里，引用著作，279页。

② 在一次和他有关系的交谈中，他只能记住一般的主题和最后作出的决定，但不能记住他的对话者的话语："根据我持有的理由，我知道我在一次交谈中说了些什么；但很难记住别人讲的东西，因为我没有把握（Anhaltspunkt）把它回忆出来"（贝纳里，引用著作，214页）。人们还发现，病人能重建和推断交谈时他自己的态度，但不能直接"复述"他自己的想法。

种最初意义。

本义的智力障碍——判断障碍和意义障碍——不能被当作最后的机能不全,而应该被放回同一个存在背景中。比如说"数字盲"[1]。人们已经发现,病人能对放在他面前的物体进行计算,能做加减乘除运算,却不能想像数字,所有这些计算结果都是通过和他没有意义关系的习惯方法获得的。他用手指表示需要计算,需要做加减乘除运算的物体时,能记住一系列数字,并且能背诵出来:"在他看来,数只不过是一系列数字的附属物,数没有作为固定大小,作为群,作为确定尺度的意义"[2]。在他看来,两个数字中一个较大的数字是一系列数字中"后来"出现的数字。当人们要求他计算 5+4-4 时,他运算了两次,但"没有发现任何特别之处"。只是在人们对他作了说明之后,他才承认"剩下"5 这个数。他不理解某个数的"一半的两倍"就是这个数本身[3]。我们能说他丧失了作为范畴或作为图式的数吗?但是,当他扫视需要计算的物体,用他的手指"表示"每一件物体时,他显然拥有作为计数本身的综合运算概念,尽管他经常把已经计算过的物体和还没有计算过的物体混在一起,尽管综合是混乱的。而在正常人中,作为几乎没有真正数的意义的运动旋律的一系列数字往往代替了数的概念。数不是一个纯概念,可用这个概念的缺乏来确定施奈德的心理状态,数是包含最多和最少的意识结构。真正的计数活动对主体的要求是,随着运算的展开和不再占据意识的中心,运算就一直为他而存在,并为以后的运算奠定一个得以进行的基础。在计数活动的后

① 贝纳里,引用著作,224 页。
② 同上,223 页。
③ 同上,240 页。

面，意识拥有已实现的综合，已实现的综合仍能被自由支配，能被重新激活，并因而在整个计数活动中被重新采用和超越。人们称之为纯粹的数或真正的数的东西只不过是用数学归纳法证明的知觉的构成运动的上升或延伸。之所以施奈德的数的概念受到影响，是因为数的概念必须以展开过去和走向未来的能力为前提，受到影响的与其说是智力本身，还不如说是智力的这种存在基础，因为正如人们所发现的[①]，施奈德的一般智力没有受到影响：他的反应虽然是迟缓的，但并非没有意义，他的反应是一个成熟的、审慎的、对医生的实验感兴趣的人的反应。在作为无特征的功能，或作为范畴运算的智力下面，应该看到有一个作为病人的存在的个人内核，他的生存能力。疾病根基就在那里。施奈德还想发表一些政治或宗教见解，但他知道他无能为力。“他必定有很多信仰，但不能把它们表达出来”[②]。他从不吹捧自己或贬低自己[③]。我们将 157 在后面看到，他在性方面不是主动的。他出门不是为了散步，而是为了购物，他路过戈尔德斯坦教授的寓所时不能认出来，“因为他出门不是为了去那里[④]。”正如他在运动之前需要靠准备运动来“把握”他自己的身体，如果需要做的运动不是在习惯情境中预先确定的话，——同样，在他看来，与他人的交谈并不造成需要作出即时反应、本身就有意义的一种情境，他只能根据事先制定的计划进行交谈：“面对交谈时的复杂情境，他不能依靠当时的灵感来发现必然的思想，不管是新的观点，还是以前的观点”[⑤]。在他的所

① 贝纳里，引用著作，284 页。
② 同上，213 页。
③ 翟赫海默，引用著作，37 页。
④ 同上，56 页。
⑤ 贝纳里，引用著作，213 页。

有行为中，有某种小心翼翼、十分严肃的成分，因为他不会游戏。游戏，就是暂时置身于一种想像的情境，就是在变化"环境"中找到乐趣。相反，病人不能置身于一种虚构的情境，不能把虚构的情境变成实际的情境：他不能把谜语和问题区分开来①。"在病人中，可能的情境在任何时候都十分狭小，以至环境的两个方面如果对他来说没有某种共同之处，就不能同时成为情境"②。如果人们和他交谈，那么他就听不见隔壁房间里的交谈声；如果人们把一盘菜端上桌子，那么他决不会问这盘菜来自何处。他说，人们只能从他观看的方向看，只能看到所注视的东西③。在他看来，将来和过去只不过是现在的"弄坏的"延伸。他丧失了"我们的根据时间向量注视的能力"④。他不能回顾过去，不能从整体到部分毫不犹豫地找回过去：他只能从保留着过去的意义、作为过去的"支撑点"的一158 个部分出发，重建过去⑤。他抱怨夏天的气候，于是，人们问他冬天的气候是否好过些。他回答说："我现在说不上来。目前，我无以奉告"⑥。因此，施奈德的所有障碍具有统一性，但不是"表象功能"的抽象统一性：他受到现实的"束缚"，他"缺少自由"⑦，缺少作为适应环境的一般能力的一种具体的自由。在智力和知觉的下面，我们发现了一种更基本的功能，"一种如同探照灯那样朝着各个方向、我们得以朝着任何方向、朝着我们的内部或我们的外面、

① 同样，在他看来，没有双关语或文字游戏，因为词语只能有一种意义，因为现实不是可能性的界域。贝纳里，引用著作，283 页。

② 霍赫海默，引用著作，32 页。

③ 同上，32，33 页。

④ Unseres Hineinsehen in den Zeitvektor，同上。

⑤ 贝纳里，引用著作，213 页。

⑥ 霍赫海默，引用著作，33 页。

⑦ 同上，32 页。

对物体作出反应的运动向量”[①]。探照灯的比喻可能并不恰当，因为这个比喻暗示着探照灯的光线所照亮的已经给出的物体，因为我们谈论的中心功能在使我们看到或认识物体之前，已经悄悄地使物体为我们存在。如果我们从其它研究借用这个术语[②]，我们宁愿说，意识的生活——认识的生活，欲望的生活或知觉的生活——是由“意向弧”支撑的，意向弧在我们周围投射我们的过去，我们的将来，我们的人文环境，我们的物质情境，我们的意识形态情境，我们的精神情境，更确切地说，它使我们置身于所有这些关系中。正是这个意向弧造成了感官的统一性，感官和智力的统一性，感受性和运动机能的统一性。在疾病中，是意向弧“变得松弛”。

因此，对一个病例的研究能使我们发现一种新的分析方法——存在分析，它超越了经验主义和理智主义、解释和反省之间传统的两者择一。如果意识是心理事实的总和，那么每一种障碍都应该是选择性的。如果意识是一种“表象功能”，一种纯粹的表示能力，那么意识可能错乱或不可能错乱（以及与意识有关的一切东西），但在错乱之后，意识将一直错乱下去，也就是病变。最后，如果意识是一种投射活动，把作为本身活动的痕迹的物体置于自己周围，并依靠这些物体转到其它的自发性活动，那么人们就能理解任何一种“内容”的机能不全都将影响到整个体验，导致体验的分解，任何一种病理退化都与整个意识有关，人们就能理解疾病每次都通过某个“方面”损害意识，在每一个病例中，总有某些症状在疾病的临床表现中占主导地位，以及最后，意识很容易受到伤害，并

159

① 霍赫海默，引用著作，69页。
② 参见费舍，《精神分裂症的时空结构和思维障碍》，250页。

且能把疾病接受过来。当疾病侵袭"视觉领域"时，它不仅破坏意识的某些内容，"视觉表象"或本义的视觉；疾病也损害转义的视觉——本义视觉只不过是转义视觉的原型或象征，"俯视"(überschauen)同时出现的众多事件的能力[①]，确定物体或意识到物体的某种方式。但由于这种意识只不过是感性视觉的升华，由于它每时每刻在视觉场范围内用图式表现自己，充斥视觉场范围，所以在一种新的意义上这种意识是真实的，人们能理解这种一般功能有自己的心理根源。意识自由地发挥在其本义之外的视觉材料，并利用视觉材料来表现其自发性活动，正如语义的演化所证明的，它使直觉、明证或自然启示这些术语具有越来越丰富的含义。反过来说，在历史予以这些术语的最终意义中，如果不参照视知觉的结构，那么这些术语中的任何一个都不能被理解。因此，人们不能说因为人是灵魂(Esprit)所以人能看，也不能说因为人能看所以人是灵魂：在一个人看的意义上的看和是灵魂不是同义词。由于意识只有在后面留下自己的痕迹时才是对某物的意识，所以，为了思考一个物体，应该依靠先前已经构成的一个"思想世界"，而在意识的核心始终有一种人格解体；由此产生了一种外部作用的内因：意识可能错乱，其思想世界可能分崩离析——更确切地说，由于被疾病分解的"内容"不能作为部分出现在正常意识中，只能充当超越部分的意义的支撑，所以我们看到意识试图在其上层结构的基础塌陷时维持上层结构，模仿其习惯性运动，但却不能凭直觉实现这些运动，不能掩盖使这些运动失去完整意义的特殊缺陷。如果精神疾病也和一种身体的偶发症状联系在一起，那么这一点也能

160

① 参见《行为的结构》，91页及以下。

以同样的方式在原则上得到解释；意识投射在一个物质世界中，并且有一个身体，就像意识投射在一个文化世界，并且有一些习惯：因为只有当意识作用于呈现在自然的绝对过去中或在其个人的过去中的意义，意识才可能是意识，因为每一种主观形式都趋向于某种普遍性，不管是我们的习惯的形式，还是我们的“身体功能”的形式。

这些说明最终能使我们明确地把运动机能理解为最初的意向性。意识最初并不是“我思……”，而是“我能……”①。施奈德的视觉障碍和运动障碍都不能归结为一般表象功能的衰退。视觉和运动是我们和物体建立联系的特殊方式，表现出来的一种唯一功能，是不取消各种基本内容的生存运动，因为生存运动不是靠把运动和视觉置于“我思……”的支配之下，而是靠把运动和视觉引向一个“世界”的感觉间统一性，才把运动和视觉联系在一起。运动不是运动的思维，身体空间不是一个被构或被表征的空间。“每一个随意运动都发生在一个环境里，发生在由运动本身确定的一个背景中(……)，我们不是一种‘空洞的’并且与运动没有关系的空间里，而是与运动有一种非常确定的关系的空间里做运动：真正地说，运动和背景只不过是人为地与一个唯一整体分离的诸因素”②。在手伸向一件物体的动作中，包含了一种关于并非作为被表征的物体，而是作为这种非常确定的东西的物体的一种指称，我们就是投向这种物体，我们预先处在它旁边，我们经常与它打交道③。意识是

161

① 该用语经常出现在胡塞尔的未出版著作中。

② 戈尔德斯坦，《论运动对视觉过程的依赖》，163页。

③ 揭示纯粹的运动意向性是困难的：它隐藏在它协助构成的客观世界的后面。运用不能症的病程表明，关于实际运用的描述差不多始终受到表象概念的影响，并最终因表象概念成为不可能。利普曼(《论脑疾患者的行为障碍》)严格地把运用不能症和

通过身体以物体方式的存在。当身体理解了运动，也就是当身体把运动并入它的“世界”时，运动才能被习得，运动身体，就是通过身体指向物体，就是让身体对不以表象施加在它上面的物体的作用作出反应。因此，运动机能不是把身体送到我们最先回忆起的

行为的辨识不能障碍——不能辨认物体，但行为符合物体的表象，以及一般的与“行为的概念准备”有关的障碍（目标的遗忘，两种目标的混淆，动作执行的提前，由一种介于其间的知觉引起的目标转移）区分开来（引用著作，20—31页）。在利普曼的病人（“政府顾问”）身上，概念过程是正常的，因为病人能用左手做右手做不到的一切事情。另一方面，手没有瘫痪。“政府顾问的病例表明，在所谓的高级心理过程和运动性神经支配之间，还有使运动计划（Entwurf）不可能用于某个肢体的运动机能的另一种机能不全（……）。可以这么说，一个肢体的整个感知—运动器官是与整体的心理过程分离的（*exartikuliert*）。”（同上，40—41页）因此，在正常情况下，运动的每一个样式在作为一个表象呈现给我们的同时，也作为一种确定的实际可能性呈现给我们的身体。病人保留了作为表象的运动样式，但该运动样式对他的右手来说已不再具有意义，或者他的右手不再有活动的范围。“他保存了在一种活动中可连接的一切东西，活动提供的、对他人来说是客观的和可感知的一切东西。他缺少的是根据拟定的计划引导其右手的能力，是不能表达的、不可能是一个外来意识的对象的某东西，它是一种能力，而不是一种知识（ein können, kein kennen）。”（同上，47页）但当利普曼试图阐明他的分析时，他又回到了传统的观点，把运动分解为一个表象（和主要目标和中间目标一起呈现给我的“运动样式”）和一种自动性系统（它能使适合的神经支配对应于每一个中间目标）（同上，59页）。这样，前面所说的能力成了一种“神经物质的属性”（同上，47页）。人们又重新回到人们以为能用运动计划（Bewegungsentwurf）概念超越的意识和身体之间的两者择一。如果问题在于简单的运动，那么目标和中间目标的表象能转化为运动，因为表象将引起最终获得的自动性（55页），如果问题在于复杂的运动，那么表象将唤起“构成的运动的运动觉回忆，正如运动是由局部动作构成的，运动计划也是由其部分或中间目标的表象构成的：这就是我们称之为运动样式的表象”（57页）。实际运用在表象和自动性之间解体；政府顾问的病例是难以理解的，因为要么应该把他的障碍与运动的概念准备联系在一起，要么应该把他的障碍与自动性的某种缺陷联系在一起，这是利普曼一开始就拒绝考虑的，运动运用不能症要么归结为概念运用不能症，即辨识不能症的一种形式，要么归结为瘫痪。只有当需要做的运动能被预料，但不是通过表象被预料的，人们才能理解运用不能症，才能肯定利普曼的观察资料。只有当意识不是被定义为关于其对象的明确态度，而是更一般地定义为一个实际的、也是理论的对象的指称，定义为在世界上的存在，只有当在它旁边的身体不是被定义为所有物体中的一个物体，而是被定义为在世界上存在的媒介物，这才是可能的。只要人们用表象来定义意识，意识的唯一可能作用就是形成表象。只要意识能产生“运动表象”，意识就将是运动的。身体根据意识所产生的表象，按照从意识那里接受过来的运动样式模仿运动时，才做出运动（参见O. 西蒂希，《论运用不能症》，98页）。还有待于理解一个运动表象是通过何种不可思议的作用在身上引起同一种运动。只有当人们不再区分作为自在的机械装置的身体和作为自为存在的意识时，这个问题才能得到解决。

空间点的意识的女仆。为了我们能把我们的身体移向一个物体，物体应首先为我们的身体存在，因而我们的身体应不属于“自在”的范围。物体不再为运用不能症患者的胳膊存在，这就是造成肢体不能移动的原因。单纯性运用不能症病例，即空间知觉没有受到影响，“需要做的运动的智力概念”看来也没有受到影响，但病人却不能依样画出一个三角形①，构图运用不能症病例，即除了不能确定刺激在其身体上的位置，病人不表现出任何辨识障碍，却不能 162 依样画出一个十字，字母 V 或字母 O ②，清楚地表明身体有它自己的世界，物体或空间能向我们的认识呈现，但不能向我们的身体呈现。

因此，不应该说我们的身体是*在*空间*里*，也不应该说我们的身体是*在*时间*里*。我们的身体寓于空间和时间中。如果我的手在空中做了一个复杂的移动，那么为了知道手的最后位置，我不需要把同一方向的运动全部加起来，也不需要减去相反方向的运动。“可识别的每一种变化在到达意识时，已经带着它与变化之前的东西的关系，正如在出租车的自动计价表上，呈现给我们的里程已经换 163 算成先令和便士”③。以前的姿态和运动每时每刻都提供一个现成的尺度标准。问题不在于手的初始位置的视觉的或运动的“回忆”：大脑损伤虽然使运动意识消失，但没有使视觉回忆受到影响，至于“运动回忆”，显而易见的是，如果运动回忆从中产生的知觉本身不包含一种“这里”的绝对意识——如果缺了它，人们只能从记

① 莱密特，G. 列维和基里亚科，《运用不能症患者的空间表象错乱》，597 页。

② 莱密特和特雷尔，《论构图运用不能症，运用不能症的空间思维和身体辨识障碍》，428 页，参见莱密特，德·马萨里和基里亚科，《空间思维在运用不能症中的作用》。

③ 海德和霍尔姆斯，《大脑损伤造成的感觉错乱》，187 页。

忆退回记忆并且不能形成当前的知觉——，那么就不可能确定我的手的目前的位置，正如身体必然在“这里”，身体也必然在“现在”；现在不可能成为“过去”，如果我们不能在健康状态下保存对疾病的生动回忆，或不能在成年保存孩提时代我们的身体的回忆，164 那么这些“记忆的空缺”仅表示我们的身体的时间结构。在一个运动的每一时刻，以前的时刻并非不被关注，而是被装入现在，总之，目前的知觉在于依据当前的位置重新把握一个套着一个的一系列以前的位置。但是，即将来到的位置也被装入现在，通过即将来到的位置，所有直至运动结束来到的位置也被装入现在。运动的每一时刻包含了运动时刻的整个长度，尤其是第一个时刻，运动的开展开始了一个这里和一个那里、一个现在和一个将来的联系，而其它的时刻仅限于展开这种联系。因为我有一个身体，因为我通过身体在世界中活动，所以空间和时间在我看来不是并列的点的总和，更不是我的意识对其进行综合和我的意识能在其中包含我的身体的无数关系；我不是在空间里和时间里，我不思考空间和时间；我属于空间和时间，我的身体适合和包含时间和空间。这种把握的范围规定了我的存在的范围；但这种把握无论如何不可能是完全的：我寓于其中的空间和时间始终贯穿地拥有包含其它观看位置的不确定界域。同空间的综合一样，时间的综合也始终需要重新开始。我们的身体的运动体验不是认识的一个特例；它向我们提供进入世界和进入物体的方式，一种应该被当作原始的，或最初的“实际认识”①。我的身体有它的世界，或者不需要经过“表象”、不需要服从“象征功能”或“具体化功能”就能包含它的世界。

① 格林鲍姆，《失语症和运动机能》。

一些病人能模仿医生的动作，能用右手触摸右耳，用左手触摸鼻子，如果他们站在医生旁边，观察在镜子中的医生的动作，而不是面对医生的话。海德用病人的“文化”程度低来解释病人不能完成模仿：动作的模仿需要通过语言表达来完成。事实上，语言表达可能是准确的，但模仿却不能完成，没有语言表达，模仿照样可以完成。于是，一些研究者[①]认为，起作用的即使不是语言象征，至少也是一种一般象征功能，一种“转换”能力，作为知觉或客观思维的模仿只不过是这种能力的一个特例。不过，这种一般功能不能解释适应行为，这是显而易见的。因为病人不仅能表达出需要完成的动作，而且也能把它回忆出来。病人十分了解他们要做什么，却不用右手触模右耳和不用左手触摸鼻子，而是用每一只手触摸一只耳朵，或触模鼻子和一只眼睛，或触摸一只耳朵和一只眼睛[②]。运动的客观定义不适用于病人的身体本身并与之协调。换句话说，右手和左手，眼睛和耳朵仍然是作为绝对的位置呈现给病人的，而不能进入把它们与医生的身体的相应部位联系在一起，即使当医生面对病人时也能利用它们来进行模仿的一种对应系统。为了模仿面对我的某个人的动作，我不需要清楚地知道“出现在我的视觉场右边的手，对我的对方来说是左手”。而病人恰恰需要求助于这些解释。在正常的模仿中，被试的左手直接等同于他的对方的左手，被试的动作直接仿照他的模特儿的动作，他置身于他的模特儿中或暂时成为他的模特儿，和他的模特儿等同起来，位置的变换明显地包含在这种存在活动中。这是因为正常被试不仅拥有作

165

① 戈尔德斯坦，凡·沃尔康姆，布曼和格林鲍姆。

② 格林鲍姆，引用著作，386—392页。

为当前位置系统的他的身体，而且也因此拥有作为在其它方位中无数等同位置的开放系统的他的身体。我们称之为身体图式的东西就是这种等同系统，各种运动任务得以瞬间换位的直接呈现的这种不变者。这就是说，它不仅是我的身体的体验，而且也是在世界中的我的身体的体验，是它把一种意义给了指导语。因此，在运用不能症患者的障碍中，被破坏的功能是运动功能。“在这类病例中，受到影响的不是一般象征或意义功能：而是一种更原始的和有166 运动性质的功能，即动力的身体图式的运动分化能力”①。与具体空间及其绝对位置相比较，正常模仿的活动空间不是基于一种思维活动的“客观空间”或“表象空间”。这个空间已经出现在我的身体的结构中，是我的身体的结构不可分离的关联物。“从纯粹状态来考虑，运动机能已经具有 Sinngebung（意义给与）的基本能力”②。尽管空间思维和知觉后来摆脱了运动机能和在空间的存在，但如果要表征空间，我们必须首先通过我们的身体进入空间，空间必须给予我们使空间变成一个客观体系，使我们的体验成为关于物体的体验，并向一个“自在”开放的换位、相等、等同的最初模型。“运动机能是所有意义的意义（des Sinn aller Signifikationen）在被表征空间的范围内产生的最初领域”③。

作为身体图式的修正和重建的习惯的获得，使始终倾向于把综合设想为一种智力综合的传统哲学陷入困境。确实，不是一种外部联想把基本运动，反应和“刺激”在习惯中连接在一起④。任

---

① 格林鲍姆，引用著作，397—398 页。
② 同上，394 页。
③ 同上，396 页。
④ 关于这一点，参见《行为的结构》，125 页及以下。

何一种机械论学说都在学习是系统的这个事实面前碰壁:被试不把个别的运动和个别的刺激联系在一起,而是获得了用某种解决办法来对付某种情境的能力,由于各种情境间的差别可能很大,所以反应运动有时可能被交给一个效应器来完成,有时可能被交给另一个效应器来完成。在不同的情况下,情境和反应的相似性与其说在于组成部分的局部相同,还不如说在于其意义的相同。因此,是否应该把组织运动的组成部分即以便后来从中退出的知性活动归结于习惯的原因?[1]例如,获得一种舞蹈习惯,不就是通过分析发现动作样式、借助已经获得的动作,根据理想的运动线路来指导步伐和移位运动,重新组织运动吗?但是,为使新的舞蹈样式融入一般运动机能的某些组成部分,新的舞蹈样式应首先作为运动被接受。正如人们经常说的,是身体"明白"(kapiert)和"理解"了运动。习惯的获得就是对一种意义的把握,而且是对一种运动意义的运动把握。这句话的意思是什么?一位妇女不需要计算就能在其帽子上的羽饰和可能碰坏羽饰的物体之间保持一段安全距离,她能感觉出羽饰的位置,就像我们能感觉出我们的手的位置[2]。如果我有驾驶汽车的习惯,我把车子开到一条路上,我不需要比较路的宽度和车身的宽度就能知道"我能通过",就像我通过房门时不用比较房门的宽度和我的身体的宽度[3]。帽子和汽车不再是其大小和体积与其它物体比较后确定的物体。它们成了有体积的力量,某种自由空间的需要。相应地,地铁列车的车门和道路则成了能约束人的力量,并一下子向我的身体及其附件显现为可

167

---

① 比如,柏格森就是这样认为的,他把习惯定义为"一种精神活动的化石残余"。
② 海德,《大脑损伤造成的感觉错乱》,188页。
③ 格林鲍姆,《失语症和运动机能》,395页。

通行的或不可通行的。盲人的手杖对盲人来说不再是一件物体，手杖不再为手杖本身而被感知，手杖的尖端已转变成有感觉能力的区域，增加了触觉活动的广度和范围，它成了视觉的同功器官。在探索物体时，手杖的长度不是明确地和作为中项起作用的：与其说盲人通过手杖的长度来了解物体的位置，还不如说通过物体的位置来了解手杖的长度。物体的位置是由触摸物体的动作的幅度直接给出的，除了手臂伸展的力度，手杖的活动范围也包括在动作的幅度中。如果我想习惯于一根手杖，我就尝试用它来接触物体，在一段时间以后，我"掌握"了这根手杖，我知道哪些物体处在我的手杖"范围内"，哪些物体处在它的范围之外。在此，问题不在于手杖的客观长度和需达到的目标的客观距离之间进行即时估计和比较。空间的地点不能被定义为与我们的身体的客观位置相对的客观位置，但它们在我们周围划定了我们的目标或我们的动作的可变范围。习惯于一顶帽子，一辆汽车或一根手杖，就是置身于其中，或者相反，使之分享身体本身的体积度。习惯表达了我们扩大我们在世界上存在，或当我们占有新工具时改变生存的能力①。一个人可能会打字，却不能指出构成词语的字母在键盘上的位置。因此，会打字并不意味着能认出每一个字母在键盘上的位置，也不意味着为每一个字母获得了当字母呈现在我们眼前时它引起的条件反射。如果习惯既不是一种知识，也不是一种自动性，那么它到底是什么？它是一种在手中的、只有在身体的作用下才能出现并且只能用一个客观名称来表示的知识。被试知道键盘上的字母

168

① 习惯以这种方式说明了身体图式的本质。当我们说身体图式把我们的身体的位置直接给予我们，我们并不是以经验主义者的方式表明身体图式是"延伸的感觉"的拼凑物。它是一个向世界开放的，与世界有关联的体系。

的位置，就像我们根据不向我们显现客观空间的一个位置的习惯知识，就能知道我们的一条肢体的位置。打字员的手指移动并不是向打字员显现为人们可以描述的轨迹，而是显现为通过其外观有别于其它任何变化的某种运动机能的变化。人们经常提出这个问题：对写在纸上的一个字母的知觉是否能唤起该字母的表象，该字母的表象是否又能唤起为把该字母敲人键盘所需的动作表象。但是，这种说法是没有依据的。当我扫视呈现在我眼前的文本时，没有能唤起表象的知觉，具有特征的或熟悉外观的整体是在当前形成的。当我坐在打字机前，一个运动空间在我的手下展开，我就在这个空间里把我读到的东西打出来。读到的词语是可见空间的 169 一种变化，而动作的执行则是手的空间的一种变化。整个问题在于了解"视觉"整体的某种外观为什么叫做运动反应的某种方式，每一个视觉结构为什么最终能产生其运动本质，而不需要拼读出词语和拼读出运动，以便表达运动中的词语。但是，这种习惯的能力不能与我们身上通常具有的能力区分开来：如果有人要我触摸我的耳朵或我的膝盖，我将以最短的距离把我手放到我的耳朵或我的膝盖，根本不需要想像我的手的起点位置，我的耳朵的位置，以及从我的手到我的耳朵的轨迹。我们已经在前面说过，在习惯的获得中，是身体在"理解"。如果理解是把一种直接感觉材料归入一个概念，如果身体是一个物体，那么这种说法将是荒谬的。然而，恰恰是习惯的现象要求我们修改我们的"理解"概念和我们的身体概念。理解，就是体验到我们指向的东西和呈现出的东西，意向和实现之间的一致，——身体则是我们在世界中的定位。当我把手移向我的膝盖时，在运动的每一个时刻，我都体验到一种意向的实现，但这个意向不是指向作为概念或作为对象的我的膝盖，

而是指向作为我的有生命的身体的和呈现的实在部分，即最终作为我向着一个世界的持续运动的经过点的我的膝盖。当打字员在键盘上做必要的运动时，这些运动是受一种意向引导的，但是，这种意向不把键盘上的键当作客观位置。严格地说，学习打字的人确实把键盘的空间和他自己的身体的空间融合在一起。

乐器演奏家的例子能进一步说明为什么习惯不寓于思想和客观身体中，而是寓于作为世界中介的身体中。我们知道[①]，一位熟练的管风琴演奏者能用一架他不熟悉的管风琴进行演奏，与他用惯了的管风琴相比较，该管风琴的琴键数目多少有些差别，管子组的排列也不尽相同。但只要他练习一小时，他就能上台表演。如170此短的学习时间不足以假定新的条件反射代替了已经建立的联系，除非两者都已形成了一个体系，除非变化是完全的，这个事实能使我们摆脱机械论学说，因为反应需要通过对乐器的整体把握。在此，我们是否能说管风琴演奏者分析了管风琴，也就是说他形成和保存了管子组、踏板、琴键及其在空间里的关系的表象？但是，在音乐会之前的短暂排练期间，管风琴演奏者的所作所为不同于人们在拟定一个计划时的行为。他坐在琴凳上，踏动踏板，使管子发出声音，用他的身体控制乐器，配合指挥，他置身于管风琴之中，就像人们置身于一所住宅之中。至于每一次弹奏，每一次踏板，他记住的不是在客观空间里的位置，他没有把这些位置放人“记忆”。在排练期间和演出期间，管子组、踏板和琴键只是作为这种感情或音乐意义的力量呈现给他的，而它们的位置只是作为这种意义得以出现在世界中的地点呈现给他的。在标在乐谱上的乐曲的音乐

① 参见谢瓦利埃，《习惯》，202页及以下。

本质和实际上在管风琴中回响的乐曲之间，有一种非常直接的关系，以至管风琴演奏者的身体和乐器只不过是这种关系的经过地点。从此，乐曲通过自身而存在，并且正是通过乐曲，其它的一切才存在[①]。在此，没有管子组的位置"记忆"的位置，管风琴演奏者不是在客观空间里进行演奏的。事实上，他在排练期间的演奏动作就是在祝圣仪式上的演奏动作；这些动作体现了富有感情的力量，发现了激动人心的源泉，创造了一个有表现力的空间，就像占卜者的动作划定了神庙的范围。

在此，习惯的整个问题在于了解演奏动作的音乐意义如何能转化为某种确定的地点，以至管风琴演奏者在演奏乐曲的时候正好把实现乐曲的管子组和踏板连接在一起。然而，身体完全是一个有表现力的空间。我想拿一件物体，在我没有想到的一个空间点上，作为这种抓握能力的我的手已经伸向该物体。我移动我的双腿，不是因为它们处在与我的头相距四十八厘米的空间中，而是因为它们的走动能力使我的意向朝下延伸。我的身体的主要部位协助参与动作，分享动作的意义，为什么常识把思维的地点放在大脑，为什么管风琴演奏者把音乐意义分布在管风琴的空间中，是同一个问题。但是，我们的身体不只是所有其它空间中的一个有表现力的空间。被构成的身体就在那里。这个空间是所有其它空间的起源，表达运动本身，是它把一个地点给予意义并把意义投射到外面，是它使意义作为物体在我们的手下、在我们的眼睛下开始存在。即使我们的身体不像动物那样，把一出生就规定的本能强加

171

① 参见普鲁斯特，《在斯万家》，II，"乐器演奏家好像不是在演奏他们正在演奏的短句，而是在演奏短句所要求的格式，以便短句能够显现出来……"（187 页）"其喊叫声来得如此突然，以至小提琴演奏家赶紧猛拉琴弓以迎接喊叫声。"（193 页）

给我们,也至少把普遍性的形式给予我们的生命,使我们的个人行为在稳定的个性中延伸。在这个意义上,我们的本性不是一种旧习惯,因为习惯必须以本性的被动性形式为前提。身体是我们拥有一个世界的一般方式,有时,身体仅局限于保存生命所必需的行为,反过来说,它在我们周围规定了一个生物世界;有时,身体利用这些最初的行为,经过行为的本义到达行为的转义,并通过行为来表示新的意义的核心:这就是诸如舞蹈运动习惯的情况。最后,被指向的意义可能不是通过身体的自然手段联系起来的;所以,应该制作一件工具,在工具的周围投射一个文化世界。在所有各个方面,工具所起的作用都是向自发性的即时运动提供"一些可重做的动作和独立的生存"①。习惯只不过是这种基本能力的方式。人们说,当身体被一种新的意义渗透,当身体同化一个新意义的核心时,身体就能理解,习惯就能被获得。

总之,通过对运动机能的研究,我们发现了"意义"一词的新意义。理智主义心理学和唯心主义哲学的力量在于它们能容易地证明知觉和思维有一种内在意义,证明知觉和思维不能通过偶然连结在一起的内容的外部联合来解释。我思就是这种内在性的觉悟。但是,任何一种意义由此被设想为一种思维活动,一个纯粹的我(Je)的活动,即使理智主义能轻而易举地战胜经验主义,它也不能解释我们的各种体验,不能解释我们的体验中作为无意义的东西,不能解释内容的偶然性。身体的体验使我们认识到一种意义的强加——不是一个有普遍构成能力的意识的强加,一种依附于某些内容的意义。我的身体就是像一种普遍功能那样运作,并且

172

① 瓦莱里,《达·芬奇方法引论》,札记集,177页。

存在着和容易受到疾病侵袭的这个意义核心。在这个意义核心中,我们学习认识我们通常将在知觉中重新发现的、我们需要对它作更全面描述的这个本质和存在的纽结。

173

第四章　身体本身的综合

身体的空间性的分析把我们引向能被概括的结论。关于身体本身，我们第一次发现了对所有被感知物体来说都是真实的东西：空间的知觉和物体的知觉，物体的空间性和物体的存在不是两个不同的问题。笛卡尔主义和康德主义的传统观点已经告诉我们这一点；这种观点把空间的规定性当作物体的本质，指出在部分之外部分的存在中，在空间的分散中，有自在存在的唯一可能意义。但是，这种观点用空间的知觉来解释物体的知觉，而身体本身的体验则教导我们把空间扎根于存在中。理智主义清楚地看到，"物体的原因"和"空间的原因"[①] 是相互交织在一起的，但却把前者归结为后者。体验揭示了在身体最终所处的客观空间里的一种原始空间性，而客观空间只不过是原始空间性的外壳，原始空间性融合于身体的存在本身。成为身体，就是维系于某个世界，我们已经看到，我们的身体首先不在空间里：它属于空间。疾病感缺失患者把自己的胳膊说成是一条冷冰冰的长"蛇"[②]，确切地说，他们并非不知道自己的胳膊的客观轮廓，尽管病人在寻找自己的胳膊时却无法找到它，或系住自己的胳膊不让它丢失[③]。病人知道自己的胳

---

① 卡西尔，《符号形式的哲学》，第三卷，第二部分，第二章。

② 莱密特，《我们的身体的形象》，130 页。

③ 凡·博加特，《自我形象的病理学》，541 页。

膊的位置，因为他就在那里找自己的胳膊和系住它。然而，之所以病人觉得自己的胳膊的空间是外在的，之所以我通常撇开我的感官的证据，觉得我的身体的空间是巨大的或极小的，是因为有一种客观的空间性不是其充分条件（如同疾病感缺失所表明的），也不是其必要条件（如同幻肢所表明的）的感情的呈现和延伸。身体的空间性是身体的存在的展开，身体作为身体实现的方式。我们对此进行分析时，只是提前说明一下我们将对一般的身体综合所作的讨论。 174

在身体的统一性中，我们重新发现了我们已经描述过的关于空间的蕴涵结构。我的身体的各个部分，它的视觉面、触觉面和运动面不只是协调的。如果我坐在桌子旁边，如果我想拿电话，那么伸向物体的手的运动，躯干的伸直，腿部肌肉的收缩是相互连接的；我想得到某种结果，任务是在有关部位分中分配的，可能的组合事先就是等同的：只要我伸展手臂，或向前俯身，或起身一半，我就能背靠扶手椅。所有这些运动通过其共同意义受我们的支配。这就是为什么婴儿在最初的抓握尝试中不注视自己的手，而是注视物体：身体的各个部分只有在他们的功能发挥中才能被认识，它们之间的协调不是习得的。同样，当我坐在桌子旁边，我能立即使被桌子遮住的我的身体部分“显形”。当我收缩在鞋子里的我的脚时，我看到了我的脚。这种能力能使我支配我从来没有看到过的我的身体部分。这就是为什么病人有从里面被看到的自己的脸的幻觉[1]。人们已经指出，我们认不出在照片上的我们自己的手，许多人难以在其它笔迹中认出自己的笔迹，相反，每一个人都能认出

① 来密特，《我们的身体的形象》，238页。

自己的身影或被拍摄下来的自己的步态。同样,我们不能通过视觉认出我们经常看到的东西,相反,我们却能一下子认出在我们身体中对我们来说是不可见的东西的视觉表象①。在自体幻觉中,175 病人在他前面看见的酷似自己的人并不始终能在某些可见的细节方面被认出,病人对自己有一种绝对的感情,因而他声称他看见了酷似自己的人。我们每一个人都是通过一只内部眼睛来看自己的,这只眼睛在几米远的地方从头到脚打量我②。因此,我们的身体的各个部分的连结,我们的视觉体验和我们的触觉体验的连结不是逐渐通过积累实现的。我不用"视觉语言"来表达"触觉材料",或者相反,我不是逐个地把我的身体的各个部分连结在一起的;这种表达和这种连结在我身上是一次完成的:它们就是我的身体本身。因此,我们是否能说我们根据我们的身体的构成规律来感知我们的身体,就像我们根据立方体的几何结构预先认识一个立方体的所有可能透视?然而——且不说外部物体——身体本身告诉我们不能被归入一种规律的一种统一性形式。因为外部物体就在我面前,我可以观察它的系统变化,所以外部物体顺从对其组成部分的一种心理扫视,至少大体上能定义为其组成部分的变化的规律。但是,我不是在我的身体前面,我在我的身体中,更确切地说,我是我的身体。因此,我的身体的变化及其变化中的不变者不能明确地被确定。我们不仅仅思索我们的身体的各个部分的关系,视觉的身体和触觉的身体的相关;我们自己就是把这些胳膊和这些腿维系在一起的人,能看到它们和触摸它们的人。用莱布尼

---

① 沃尔夫,《在自己知道的和自己不知道的实验中的自我评价和他人评价》。
② 门宁格--莱辛塔尔,《自我形象的错觉》,4页。

茨的话来说，身体就是其变化的“有效规律”。如果人们还能在对身体本身的知觉中谈论一种解释，那么可以说他是自己解释自己，在此，“视觉材料”只有通过其触觉意义才能显现，触觉材料只有通过其视觉意义才能显现，每一个局部运动只有在整体位置的背景中才能显现，每一个身体事件，尽管它是能揭示身体的“分析者”，只有在意义的背景中才能显现，在这个背景中，其最遥远的回响至少能被认出，感觉间等同的可能性能直接地被提供。是我的手的动作的某种方式，包括我的手指的动作的某种方式，以及构成我的 176 身体的某种姿势的某种方式[①]，把我的手的各种“触感觉”联系在一起，并把它们和同一只手的视知觉和身体的其它部位的知觉联系在一起。身体不能与自然物体作比较，但能与艺术作品作比较。在一幅绘画或一段乐曲中，观念只能通过颜色和声音的展现来传递。如果我们没有看到过塞尚的绘画，那么关于塞尚的作品的分析任我在多个可能的塞尚之间进行选择，是关于绘画的知觉给予我唯一存在的塞尚，只有在关于绘画的知觉中，分析才具有完全的意义。一首诗和一部小说也是如此，虽然它们是由词语构成的。众所周知，如果一首诗包含一种第一意义，并且能用散文来表达，那么它就能在读者的心灵中产生把诗定义为诗的一种第二存在。正如话语不仅通过词汇，而且也通过口音、语调、动作和外观表达出来，正如意义的这种补充不仅表现出说话人的思想，而且还表现出他的思想的来源和他的基本存在方式，同样，虽然诗偶尔是叙事的和有意义的，但本质上是一种存在的变化。诗不同于喊叫，因

---

① 即使在科学中，骨骼的力学也不能解释我的身体的占优势的姿势和运动。参见《行为的结构》，196页。

为喊叫使用大自然赋予我们的身体，也就是说，其表现手段是贫乏的，而诗使用一种语言，甚至一种特殊的语言，因此，存在的变化并不消失在诗被表达出来的时刻，而是在诗的结构中找到了永存的手段。虽然诗摆脱了我们的生命活动，但它并没有摆脱物质的支撑，如果诗的文句不是一字不差地被保存下来，那么诗就可能失传；诗的意义不是自由的，并非处在观念的天堂：诗的意义包含在词语中，而词语是写在容易发黄变脆的纸上。在这个意义上的，诗和一切艺术作品一样，以物体的方式存在，不是以真理的方式永存。至于小说，尽管它是概括，尽管小说家的"思想"是抽象地表达出来的，但这种概念意义是在一种更广的意义中提取出来的，正如一个人的体貌特征是在他的具体外貌中提取出来的。小说家的任务不是阐述概念或分析性格，而是描述人际事件，使人际事件成熟和显现，不在观念上进行评论，因此，叙述顺序或观点选择的任何变化都能改变事件的浪漫意义。一部小说，一首诗，一幅绘画，一支乐曲，都是个体，也就是人们不能区分其中的表达和被表达的东西、其意义只有通过一种直接联系才能被理解、在向四周传播其意义时不离开其时间和空间位置的存在。就是在这个意义上，我们的身体才能与艺术作品作比较。我们的身体是活生生的意义的纽结，而不是一定数量的共变项的规律。胳膊的某种触觉体验意味着前臂和肩部的某种触觉体验，同一条胳膊的某种视觉面，这不是因为各种触知觉，触知觉和视知觉始终分享同一条纯概念性胳膊，就像立方体的各种透视角度分享立方体的概念，而是因为被看到的胳膊和被触摸到的胳膊，作为胳膊的各个部分，共同构成了同一个动作。

正如前面所说的，运动习惯阐明了身体空间的特殊性质，同

样，在这里，一般的习惯也指出了身体本身的一般综合。正如身体空间性的分析先于身体本身的统一性的分析，我们同样也能把我们关于运动习惯的论述推广到所有的习惯。真正地说，任何一种习惯既是运动的，也是知觉的，因为我们已经说过，在鲜明的知觉和实际的动作之间的习惯，处在界定我们的视觉场和我们的活动场的这种基本功能中。我们在前面所举的运动习惯的一个例子——用手杖探索物体，也是知觉习惯的一个例子。当手杖成了一件习惯工具，触觉物体的世界就后退了，不再从手的皮肤开始，而是从手杖的尖端开始。人们想说，通过手杖对手的压力产生的感觉，盲人构造了手杖及其各种位置，这些位置接着又使第二能力的物体，外部物体处在中间。知觉始终是对相同的感觉材料的解读，对于越来越细小的符号，解读只是变得越来越快。但 178 是，习惯不在于把手杖对手的压力解释为手杖的某些位置的符号，并且把这些符号解释为一个外部物体的符号，因为习惯不让我们这样做。对手和手杖的压力不再产生，手杖不再是盲人能感知到的一个物体，而是盲人用它来进行感知的工具。手杖成了身体的一个附件，身体综合的一种延伸。相应地，外部物体不是一系列透视的几何图或不变者，而是手杖把我们引向的一个物体，按照知觉的明证，透视不是物体的迹象，而是物体的外观。理智主义只能把从透视到物体本身、从符号到意义的转变设想为一种解释、一种统觉、一种认识意向。在每一个层次的感觉材料和透视都能被理解为(aufgefasst als)同一个纯概念性核心的表现内容①。但这种分析

---

① 例如，长期以来，胡塞尔用 Auffassung-Inhalt（理解—内容）图式把意识或一种意义的强加定义为 beseelende Auffassung（富有感情的理解）。自从发表《关于时间的讲演》后，他承认这种活动必须以另一种更深刻、内容本身通过这种理解得到安排的活动为前提，从而跨出了决定性的一步。“任何结构不是按照理解内容—理解图式形成的。”《关于内部时间意识的现象学讲演》，5 页，注 1。

既歪曲了符号，也歪曲了意义，使它们相互分离，使已经"蕴涵"一种意义的感觉内容和不是作为一个规律而是作为一个物体的不变核心客观化：这种分析掩盖了主体和世界的有机联系，意识的主动超验性，意识通过其器官和工具投射在一个物体中和一个世界中的运动。因此，作为存在的延伸的运动习惯的分析，在作为一个世界的获得的知觉习惯的分析中延伸。相应地，任何知觉习惯仍是一种运动习惯，在此，一种意义的理解还是通过身体完成的。当儿童习惯于区分蓝色和红色时，人们发现从这对颜色的区分中获得的习惯有助于区分所有其它颜色①。儿童是否通过蓝一红这对颜色发现了"颜色"的意义？习惯的决定性时刻是否就在这种觉悟之中，在这种"颜色观点"的产生之中，在这种把材料归入一个范畴的理智分析之中？但是，为了儿童能发现在颜色范畴之中的蓝色和红色，颜色范畴应扎根于材料中，否则，就不可能在材料中发现可归入的范畴，——在向儿童呈现的"蓝色"和"红色"木牌上，应首先表现出振动和到达人们叫做蓝色和红色的目光的这种特殊方式。我们靠目光支配与盲人的手杖类似的天生工具。目光按照询问物体、扫视和注视物体的方式在不同程度上得到物体。学看颜色，就是获得某种视觉方式，获得一种身体本身的新用法，就是丰富和重组身体图式。作为运动能力或知觉能力的体系的我们的身体，不是"我思"的对象，而是趋向平衡的主观意义的整体。有时，新的意义纽结形成了：我们以前的运动融合进一种新的运动实体，最初的视觉材料融合进一种新的感觉实体，我们的天生能力突然与一种更丰富的意义联系在一起，这种意义到那时为止仅出现在我们

① 卡夫考，《心理的成长》，174 页及以下。

的知觉场或实践场中，只是由于某种缺乏，才出现在我们的体验中，它的出现突然重建我们的平衡和满足我们的盲目期待。

第五章 作为有性别的身体

我们的一贯目标是阐明我们使空间、物体或工具为我们存在，我们接受空间、物体或工具的原始功能，以及描述作为这种占有的地点的身体。然而，如果我们针对空间或被感知物体，就不容易重新发现具体化的主体与他的世界的关系，因为在认识的主体和客体的纯粹联系中，主体本身发生了变化。事实上，自然世界在它为我的存在之外，表现为自在的存在，主体得以向世界开放的超验性活动本身已被夺走。我们面对一个不需要为存在面被感知的自然。因此，如果我们要阐明为我们的存在的起源，就应该考虑对我们的体验领域，即我们的感情环境进行完整的讨论，显然，我们的体验只是对我们来说才具有意义和实在性。让我们弄清一个物体或一个存在如何通过欲望，或通过爱情开始为我们存在，我们将以这种方式更好地理解物体和存在如何能一般地存在。

人们通常把感情现象理解为自我封闭的情感状态，快乐和痛苦的拼凑物，它们不能被理解，只有通过我们的身体的结构才能被解释。如果人们承认人的情感状态“与智力相互交融”，那么所表达的意思是，按照观念联合的规律和条件反射的规律，单凭表象就能转移快乐和痛苦的自然刺激，这些替代能把快乐和痛苦与本来和我们无关的环境联系在一起，在不断的转移过程中，形成了与我们的天生快乐和痛苦没有明显关系的第二和第三意义。客观世界

越来越不是直接地作用于各种“基本的”情感状态，但意义仍然是快乐和痛苦的一种永恒的可能性。如果不是处在无法形容的快乐和痛苦的体验中，主体就能以他的表象能力来定义，感情现象就不 181 能被理解为意识的最初方式。如果这个概念是正确的，那么任何性欲减退都能归结为某些表象的消失，或者归结为快感的减退。我们将看到，事实并非如此。一位病人[①]不再主动追求性行为。淫秽的画片，关于性的谈论，对人体的知觉，都不能使他产生性欲。病人不与人拥抱，接吻对他来说已没有性刺激的意义。性反应完全是局部的，如果没有肉体接触，性反应就不能开始。如果性交前的游戏在过程中被打断，性反应周期就不能继续下去。在性行为中，插入不是自发的。如果女方首先出现性高潮，如果女方脱身离开，那么刚刚出现的性欲也就消失。每次情况都是如此，病人好像不知道要做什么。除了极短的性高潮之前的片刻时间，没有主动性行为。遗精很少发生，通常没有性幻想。我们是否能用视觉表象的消失来解释这种性冷淡，就像在前面用它来解释运动的主动性的丧失？但人们难以肯定没有性行为的触觉表象，所以，还有待于理解为什么在施奈德身上，不仅视知觉，而且触觉刺激也失去了性的意义。如果人们想假定触觉表象和视觉表象的衰退，那么还有待于描述在性欲方面表现出来的这种表面功能衰退的具体方面。因为最终说来，遗精很少发生（比如说）不能用表象的缺乏来解释，与其说表象是遗精的原因，还不如说表象是遗精的结果，遗精很少发生似乎表明性生活本身的衰退。人们是否应该假设正常

① 即施奈德，我们已经在前面讨论过他的运动和智力的机能不全，斯坦因费尔德对他的情感和性行为作了分析，参见《性功能分析报告》，175—180页。

的性反射或快感状态的变弱？但是，这个病例正好表明根本没有性反射和纯粹的快感状态。因为我们记得，施奈德的所有障碍都起因于枕叶区的损伤。如果男人的性欲是一种自主反射机制，如果性欲的目的在于达到在解剖学上规定的某种快感器官，那么大脑损伤的结果应当导致这些自动性的释放，并通过有力的性行为表现出来。病理学证明，在自动性和表象之间，有一个生命区域，病人的性可能性，和前面讲到的运动可能性，知觉可能性，甚至智力可能性就在那里形成。应该有一种内在于性生活、确保性生活展开的功能，性欲的正常延伸应该建立在有机主体的内部能力的基础上。应该有使原始世界具有活力、把性的价值或意义给予外部刺激、为每一个主体描绘如何使用其客观身体的性爱(Eros)或性本能(Libido)。施奈德身上遭到破获的是知觉或性爱体验的结构。在正常人中，身体不仅被感知为某个物体，这种客观知觉而且还含有一种更隐蔽的知觉：可见的身体受到一种纯属个人的性图式的支持，性图式突出性欲发生区，显示性的外貌，唤起本身与这种情感整体融合在一起的男性的身体动作。相反，在施奈德看来，女性的身体没有特殊的本质：他说，主要是个性使一个女人变得有吸引力，在身体方面，女人都是相同的。紧密的身体接触仅产生一种"模糊的感觉"，"某种不确定东西的认识"，它不足以"发动"性行为，不足以产生能唤起一种确定的解决方式的情境。从空间和时间上看，知觉丧失了它的性爱结构。病人失去的是把一个性的世界投射在自己前面、置身于性爱情境、或者每当性爱情境出现时能维持它或对之作出反应直至满足的能力。由于缺乏一种意向，缺乏一种能唤起行为和状态周期、使行为和状态"成形"并在它们中实现的性的主动性，所以满足一词对他来说已没有任何意义。之

所以病人在其它场合能很好加以利用的触觉刺激丧失了性的意义，是因为可以这么说，触觉刺激不再向身体诉说，不再把身体置于性的关系中，换句话说，病人不再把正常性欲这个无声的和永恒 183 的问题诉诸周围环境。施奈德和大多数性无能者不能“专注于他们做的事”。但是，心不在焉和不适当的表现不是原因，而是结果，病人之所以无动于衷地感知情境，首先是因为他没有体验到情境，他没有置身于情境中。在此，人们推测一种不同于客观知觉的知觉方式，一种不同于理智意义的意义，一种不是纯粹“关于某物的意识”的意向性。性爱的知觉不是针对一个我思对象（cogitatum）的我思活动（cogitatio）；性爱的知觉通过一个身体针对另一个身体，在世界中而不是在意识中形成。一个场面对我来说有一种性的意义，不是因为我隐隐约约地想起它与性器官或与快感状态的可能关系，而是因为这个场面为我的身体存在，为始终能把呈现的刺激和性爱情境联系起来和在性爱情境中调整性行为的能力存在。有一种不属于知性范畴的性爱“理解力”，因为知性是在感受在一种观念中的一种体验时进行理解，而欲望是在把一个身体和另一个身体联系起来时进行盲目的理解。尽管我们有长期以来被当作一种身体功能的性欲，但我们不是和一种外周的自动性打交道，而是和伴随生存的一般运动、与生存一起弯曲的意向性打交道。施奈德不能置身于性的情境，就像他通常不能置身于情感的或观念上的情境。面部表情既不引起他的好感，也不引起他的反感，只有当他与别人进行直接的交往，根据别人对他的态度、别人对他的注意和关怀，他才能对别人作出评价。晴天不产生好心情，雨天也不引起惆怅，心情仅取决于基本的器官功能，世界在情感上是中性的。施奈德不能扩大他的人际交往范围，他结交新朋友，但

通常以失败告终;因为他没有诚意,人们在研究中发现了他的一个自发活动,但却是一个抽象的决定。他以为能思考政治和宗教问题,但是他没有尝试过,他知道这些领域不是他力所能及的,我们已经看到,一般地说,他没有真正的思维活动,他用手势的比划和“支点”的方法代替数的直觉或意义的理解①。当我们把所有这些过程建立在“意向弧”——病人的意向弧已经弯曲,而正常人的意向弧则把生命力和生殖力给予体验——上时,我们重新发现了作为一种原始意向性的性生活,以及知觉、运动机能和表象的生命根源。

184

因此,性欲不是一种自主的反应周期。它内在地与能认识的和能作用的生命联系在一起,行为的这三个方面表现出一种唯一的典型结构,它们处在一种相互表示的关系中。在此,我们与精神分析最经得住时间考验的成果不谋而合。不管弗洛伊德的原则宣言是什么,但精神分析的研究实际上不是用性的底层结构来解释人,而是在性欲中重新发现以前被当作意识的关系和态度的那些关系和态度,精神分析的意义不在于把心理学变成生物学,而是在于在被认为“纯身体的”功能中发现一种辩证的运动,把性欲纳人人的存在。例如,弗洛伊德的一位持不同见解的弟子指出②,性欲冷淡症与解剖学上和生理学上的疾病几乎无任何关系,它通常表示对性高潮,对女性身份和有性别身份的拒绝,而这种拒绝又表示对性伙伴和性伙伴表现出来的意图的拒绝。即使在弗洛伊德的理论中,人们也错误地认为精神分析排斥心理动机的描述,精神分析

① 参见《性功能分析报告》,155 页。
② W. 斯特克尔,《患性欲冷淡症的妇女》。

与现象学方法是对立的;然而,精神分析却对现象学方法作出了贡献(但却一无所知),用弗洛伊德的话来说,精神分析认为人的任何行为都"有一种意义"[1],并力图理解事件,而不是把事件和机械条件联系在一起。在弗洛伊德看来,性器官不是生殖器官,性生活不是生殖器官作为其场所的过程的单纯结果,性本能不是一种本能,即不是先天地朝向确定目的的活动,而是心理生理主体置身于各种环境、通过各种体验确定自己和获得行为结构的一般能力。性本能是使一个人有一个经历的原因。一个人的性经历之所以是他的生活的关键,是因为他把在世界、即在时间方面和在其他人方面的存在方式投射在人的性欲中。有起因源于所有神经官能症的性的症状,但如果加以仔细分析,那么这些症状都象征一种态度,比如,一种征服的态度,或一种逃避的态度。所有心理动机都能进入被设想为一般生活形式的构成的性经历中,因为没有两种因果关系的相互作用,因为生殖的生活连接在主体的整个生活上。问题不在于人的生活是否建立在性欲基础上,而是在于人们如何理解性欲。精神分析代表了思维的一种双重运动:一方面,精神分析坚持生命的性底层结构,另一方面,它"夸大"性欲概念,以至把整个生存都纳入性欲。正是由于这个原因,精神分析的结论和我们在前一章提的结论一样,是含糊的。当人们扩大性欲概念,当人们把性欲当作在物质和人际世界的生存方式时,不就意味着整个生存归根结底有一种性的意义,或意味着任何一种性现象都有一种生

① 弗洛伊德,《精神分析引论》,45 页。弗洛伊德本人在其具体的分析中放弃了因果思维,他指出,症状始终有多种意义,正如他所说的,是"由多种条件决定的"。这等于承认一种症状在形成时始终在主体中寻找存在理由,因此,严格地说,生活中的事件都不是由外部因素决定的。弗洛伊德把外部偶然事件与对珠母来说只是作为分泌珍珠的理由的异体作比较。参见《精神分析五讲》,第一章,91 页,注 1。

存意义吗？在第一个假设中，生存也许是一个抽象概念，是表示性生活的另一个名称。但由于性生活不再受到限制，由于性生活不再是一种分离的、能用一个器官固有的因果关系来定义的功能，所以，说整个生存能由性生活来解释就没有任何意义，更确切地说，这个命题成了同义反复。因此，是否应该反过来说性现象只是我们投射我们的环境的一般方式的一种表达？但是，性生活不是生存的单纯反映；一种成功的生活，比如说，在政治和意识形态领域中的成功生活，可能伴随着性欲的减退，甚至还得益于性欲的减退。相反，以卡萨诺瓦[①]为例，性生活可能拥有一种与在世界上存在的特殊活力不相称的技巧上的娴熟。即使性器官是由一般的生命潮流贯穿的，但性器官可能把生命潮流占为己有。生命在分离的潮流中显出特性。要么词语没有任何意义，要么性生活表示与性器官的存在有特殊关系的我们的生活的一个方面，问题也许不在于使性欲消散在生存之中，好像性欲只是一种副现象。如果人们承认神经官能症患者的性障碍表达了其主要的生活事件，并以夸大的形式呈现给我们，那么还有待于了解为什么他们的生活事件的性表达比其他人来得更早，更频繁，更显眼；为什么性欲不仅是一个象征，而且也是一个享有优先的象征。在此，我们重新发现了我们多次碰到的一个问题。我们用格式塔理论证明，人们不能确定直接取决于感官的感觉材料层；微不足道的感觉材料只有被纳人一种形状和已经“成形”，才能显现出来。尽管如此，我们仍然说，词语“看”和“听”有一种意义。我们曾经在别处指出[②]，大脑的

186

---

① 卡萨诺瓦(Casanova，1725—1798)，意大利冒险家，作家，外交家，生活放荡不羁。——译者

② 《行为的结构》，80页及以下。

专门化区域，比如视觉区，不是单独运转的。尽管如此，我们仍然说，按照损伤的部位，视觉领域或听觉领域在疾病的临床描述中占主要地位。最后，我们刚才说生物生存是连接在人的生存上的，并非与本身的节律没有关系。尽管如此，我们还要补充说，生活(leben)是一种最初的活动，通过它才可能"经历"(erleben)这个或那个世界，我们在感知和进入关系生活之前首先应该吃东西和呼吸，在进入人际交往生活之前首先应该通过视觉关注颜色和光线，通过听觉关注声音，通过性欲关注他人的身体。因此，视觉、听觉、性欲、身体，不仅仅是经过点、工具或个人生存的表现：个人生存在自身中再现和集中了其给出的和来源不明的生存。当我们说身体的或肉体的存在和心理现象处于相互表示的关系中，当我们说身体事件始终有一种心理意义时，这些表达方式需要解释。这些表 187 达方式能有效地清除因果思维，但并不意味着身体是灵魂(Esprit)的透明外壳。重返生存，重返身体和灵魂的联系得以被理解的环境，并不意味着重返意识(Conscience)或灵魂(Esprit)，存在的精神分析不应该作为唯灵论复活的借口。当我们弄清属于已构成的语言和思想的世界的"表达"和"意义"概念，就能更好地理解这一点，我们刚才不加批判地把这些概念用于身体和心理现象的关系，相反，身体的体验要求我们纠正这些概念。

一位姑娘[①]，因她的母亲不允许她与她所爱的少年约会而失眠和厌食，并最终失去了言语能力。据了解，她在童年时，第一次表现出失音症是在一次地震之后，接着，经历了一次极度恐惧，失音症再次发作。弗洛伊德精神分析的正宗解释可能援引口腔期的

---

① 宾斯旺格，《论心理治疗》，113页及以下。

性欲发展。但是,"固定"在口腔的东西不仅是性的存在,更一般地说,也是以言语为媒介物的与他人的关系。之所以情绪选择用失音症的形式表现出来,是因为在身体的所有功能中,语言与共同的生存,或我们所说的共存,关系最紧密。因此,失音症表示对共存的拒绝,正如在其他病人中,神经病发作是逃避情境的手段。女病人与家庭环境中的生活断绝关系。更一般地说,她旨在与生活断绝关系:之所以她不能吞咽食物,是因为吞咽象征着被事件贯穿和同化事件的生存运动;严格地说,女病人不能"吞下"针对她的禁令[①]。在病人的童年期,焦虑是通过失音症表现出来的,因为死亡的临近使共存突然中断,并把她重新引向她个人的命运。失音症症状重新出现,是因为母亲的禁令通过转义使同样的情境重复出现,是因为禁令堵住了她的未来,把她重新引向她所偏爱的行为。188 这些动机利用我们的女病人的喉咙和口腔的特殊感受性,这种感受性可能与她的性本能的经历和性欲的口腔期联系在一起。因此,通过症状的性意义,人们在不明显的地方发现了一般与过去和将来、自我和他人,即与生存的基本维度有关的症状的含义。但是,如果身体每时每刻都表示生存的样式,那么我们将看到,这不是如同军服上的条纹表示军衔和门牌号码表示一所住宅:在这里,符号不仅指出它的意义,而且也被意义占据,在某种意义上,符号也是符号所表示的东西,就像皮埃尔的相片是不在场的皮埃尔的准在场,就像在魔术中,蜡的形状就是蜡的形状所表示的东西。女病人不是用她的身体来模仿发生"在她意识中的"一个生活事

---

① 宾斯旺格(《论心理治疗》,188页)指出,一位病人在重新找回和向医生述说创伤性回忆时,感到括约肌的放松。

件。由于失去了声音，她不向外表达“内部状态”，她不像与一位火车司机握手、与一个农民拥抱的政府首脑那样，也不像不同我说话的一位生气的朋友那样有所“表示”。失音不是沉默：只有当人们不想讲话时，人们才沉默。失音症不可能是一种麻痹，其证据是：通过心理治疗，她的家庭允许她与她所爱的人相会，姑娘又能讲话了。失音症更不是一种故意的或有意的沉默。我们知道癔症理论怎样用暗示病概念超越了麻痹（或感觉缺失）和装病之间的两者择一。癔症患者之所以是装病者，首先是针对他本人，因此，不可能把他真正感受到的或想到的东西与他向外表达的东西进行比较：暗示病是一种我思的疾病，是陷人情绪矛盾的意识，而不是有意识地拒绝承认他所知道的东西。同样，在本病例中，姑娘没有停止讲话，她像人们失去记忆那样“失去”声音。确实，正如精神分析所指出的，已失去的记忆并不是偶然失去的，记忆之所以失去，是因为记忆属于我所拒绝的我的生活的一个区域，是因为记忆有某种意义，同所有的意义一样，这种意义只是为某个人存在。因此，遗忘是一种活动；我与这种记忆保持距离，就像我站在我不想见到的一个人旁边观看。然而，正如精神分析极好地指出的，如果抗拒的前提是与人们所抗拒的记忆的意向关系，那么抗拒不把这种关系作为一个对象放在我们前面，也不明确地拒绝这种关系。抗拒指向我们的体验的一个区域，某个范畴，某种记忆。一个人把他的妻子作为礼物送给他的一本书遗忘在抽屉里，一旦与妻子言归于好，他就能重新找到这本书[①]，所以，他不是绝对地丢失这本书，而是不再知道它放在什么地方。与他的妻子有关的一切东西不再为他存

189

① 弗洛伊德，《精神分析引论》，66页。

在，他把这一切东西驱逐出他的生活，他一下子断绝与他的妻子有关的一切行为，就这样，他就以这种方式置身于知道和不知道、有意识的肯定和否定之外。因此，在癔症中和在压抑中，在我知道某东西的同时，也能不知道它，因为我们的记忆和我们的身体不是在特殊的和确定的意识活动中呈现给我们的，而是包含在普遍性之中的。我们通过普遍性“有”我们的记忆和我们的身体，但却是为了使它们与我们保持距离。我们以这种方式发现，感觉信息或记忆只有在一般附和它们所属的我们的身体和我们的生命区域的条件下，才能明确地被我们理解和认识。这种附和或这种拒绝把人置于一种确定的情境，为他界定直接能支配的心理场，就像一个感觉器官的获得或失去为他的直接控制提供或取消物质场中的一个对象。我们不能说以这种方式形成的实际情境是关于一种情境的单纯意识，因为这等于在说记忆、“被遗忘的”胳膊或腿如同我的过去或我的身体“被保存下来的”区域那样，展现在我的意识前面，呈现给我和接近我。我们更不能说失音症是有意识的。意志必须以我在其中选择的一个可能事物场为前提：皮埃尔在这里，我能同他交谈或不同他交谈。相反，如果我是失音症患者，那么皮埃尔就不再作为受欢迎的或不受欢迎的对话者为我存在，这就是可能性场的崩溃，我用来掩护自己的这种沟通和意义方式就是沉默。当然，人们也能说这是虚伪或无诚意。但是，应该区分心理学的虚伪和形而上学的虚伪。第一种虚伪对别人隐瞒自己明明知道的想法，所以是在欺骗别人。它是可以避免的偶然事件。第二种虚伪以普遍性的方式欺骗自己，由此达到并非是一种必然性、但没有被确定和规定的一种状态或情境，这种虚伪也出现在“诚实的”或“真诚的”人身上，如果他以为能完全成为所要成为的人的话。这种虚

伪是人的状态的一部分。当神经病发作到顶点时，即使病人把神经病发作当作逃避困境和躲藏的手段，他几乎不再听到，几乎不再看见，几乎成了在床上挣扎、痉挛和气喘吁吁的这种生存。由赌气造成的头晕到了这种程度：赌气成了对某个人的赌气，对生活的赌气，绝对的赌气。在流逝的每一时刻，自由失去了尊严并且成为不可能。尽管自由不是不可能的，总是能挫败无诚意的辩证法，但一夜的睡眠具有同样的功能：能被这种来源不明的力量克服的东西应该具有与这种力量相同的性质，因此，至少应当承认，随着赌气和失音症的持续，赌气和失音症变得和物体一样实在，并且形成了结构，阻止赌气和失音症的决定来自比"意志"更深层的东西。病人离开了自己的声音，就像昆虫切断了自己的脚。更确切地说，病人处于无声状态。相应地，心理医学在使病人了解他的疾病的原因时，没有对病人产生作用：手的接触有时会使痉挛停止，使病人恢复言语①，已成为常规的相同疗法能在后来控制新的发作。但无论如何，心理治疗中的觉悟纯粹是认知的，如果没有病人与医生结成的个人关系，如果没有病人对医生的信任和友谊，如果没有这种友谊所产生的生存变化，病人就不能自觉地接受人们向他说明 191 的他的障碍的意义。症状和痊愈不是发生在客观或自发意识的层次上，而是发生在下面。作为情境的失音症还能与睡眠相比较：我躺在床上，向左侧卧，两脚蜷缩，闭上眼睛，缓慢呼吸，抛开我的计划。但是，我的意志和我的意识能力停止了。正如在酒神狄俄尼索斯的神秘剧中，信徒们模仿上帝的生活场面，祈求上帝，我也模仿睡眠者的呼吸和姿态，希望睡眠来临。当信徒们不再把自己和

① 宾斯旺格，《论心理治疗》，113 页及以下。

他们所扮演的角色区分开来时，当他们的身体和他们的意识把他们的特殊不透明性和他们所扮演的角色对立起来，并完全融人神话时，上帝就出现了。有睡眠"来临"的一刻，睡眠基于这种我向它提出的自我模仿，我能成为我假装之所是：这团没有目光、也几乎没有思想、定位于空间的一个点的物质，仅通过来源不明的感官醒觉状态在世界上存在。也许，这种最后的联系使醒觉成为可能：物体通过这些半掩着的门重新进人，睡眠者重新回到世界。同样，与共存断绝关系的病人还能感知他人的感性外表，比如，能通过日历抽象地构思未来。在这个意义上，睡眠者不是完全躲进自我之中，不完全是睡眠者，病人也不是绝对地与主体间的世界断绝关系，不完全是病人。但是，他们身上的能使重返真实世界成为可能的东西还只是非个人的功能：感觉器官，语言。正是因为我们始终处于醒觉和健康的状态，我们在醒觉和疾病方面才是自由的，我们的自由依靠我们在情境中的存在，自由本身是一种情境。睡眠、醒觉、疾病、健康，不是意识或意志的样式，它们必须以"存在的步伐"① 为前提。失音症不仅表示拒绝讲话，厌食不仅表示拒绝生存，而且也表示拒绝没有概括的、完成的、已成为实际情境的"内部现象"的传递特性的他人或未来。

身体的作用是确保这种变化。身体把观念转变为物体，把我 192 的睡眠模仿转变为实际睡眠，身体之所以能象征生存，是因为身体实现了生存，是因为身体是生存的现实性。身体协助自身的收缩和舒张的双重运动。另一方面，身体实际上是我的生存摆脱生存本身、成为来源不明和被动、陷人一种繁琐哲学的可能性。在我们

① 宾斯旺格，《论心理治疗》，188 页。

讲到的女病人身上，向着未来、向着活生生的现在或向着过去的运动、学习、成熟、与他人建立联系的能力，已被锁定在身体的症状中，生存已形成纽结，身体成了“生命的躲藏处”①。在病人看来，一切都不再发生，生活中无任何东西具有意义和形式，更确切地说，只有永远相同的“现在”在发生，生命退回生命本身，历史在自然时间中解体。一个正常的、置身于人际情境的人，因为他有一个身体，所以就必然每时每刻保存着摆脱情境的能力。当我生活在世界上，当我关注我的计划、我的工作、我的朋友、我的回忆的时候，我能闭上眼睛，躺下来，倾听我的脉搏在耳边跳动，沉浸在快乐或痛苦中，躲进这种支撑我的个人生命的来源不明的生活。正是因为我的身体能拒绝让世界进入，所以我的身体也能使我向世界开放，使我置身于情境。向着他人、向着未来、向着世界的生存运动能重新开始，就像一条河流能解冻。病人恢复声音，不是通过精神的努力或意志的抽象决定，而是通过他的整个身体聚集在其中的一种转换，通过一种真正的动作，就像我们不是“在我们的灵魂中”，而是“在我们的头脑中”或“在我们的嘴唇上”寻找和重新找到被遗忘的一个名词。当身体重新向他人或过去开放，当身体被共存贯穿，当身体重新（在主动的意义上）向外表达时，回忆和声音就失而复得。此外，即使与生存断决关系，身体也不会完全退回自身。即使我沉湎于我的身体的感受，沉湎于感受到的孤独，我也不能取消我的生命与一个世界的关系，某种意向每时每刻重新从我身上涌现，即使这种意向只是朝向围绕着我和进入我的视野的物体，朝向突然出现和把我刚才体验到的东西推入过去的时刻。我 193

① 宾斯旺格，《论心理治疗》，182页。

不会完全成为世界中的一个物体，我始终缺少作为物体的全部存在，我自己的物质通过内部从我身上流出，某种意向始终显露出来。因为身体的生存带着"感觉器官"，所以身体的生存不是基于生存本身，它始终受到一种活跃的虚无的影响，它不断地向我提出生活建议，自然时间在到来的每一刻不停地显示真实事件的空洞形式。这种建议可能得不到答复。自然时间的时刻不确定任何东西，它应该立即重新开始，实际上是在另一个时刻中重新开始，只有感觉功能不让我在世界上存在：当我沉湎于我的身体时，我的眼睛只向我提供物体的感性外表和其他人的感性外表，物体本身受到虚无的侵袭，行为在荒谬中解体，被错误理解的现在本身失去了它的确定性，转变成永恒。通过我，但没有我的共谋而涌现的身体生存只不过是一种在世界上真正呈现的开始。身体生存至少建立了在世界上真正呈现的可能性，缔结了我们和世界的第一个条约。我能暂时离开人的世界，离开个人的生存，但这只是为了在我的身体中重新找到迫使我存在的同样能力，这一次，这种能力是无法形容的。人们可能说，身体是"我们的自我存在的隐蔽形式"[1]，或反过来说，个人生存是给出的环境中一个存在的重新开始和表现。因此，如果我们说身体每时每刻表示生存，我们是在话语表达思想的意义上说这番话的。约定的表达方式只是因为每一个符号的意义对我和他人来说已经给出，才能向他人表达我的思想，并且在这个意义上并没有实现真正的联系，我们应当承认约定的表达方式中的意义的一种最初活动，在那里，被表达的东西不是和表达分开存在的，符号本身在外面产生其意义。身体就是以这种方式表达

① 宾斯旺格，《论心理治疗》，"eine verdeckte Form unseres Selbstseins"，188 页。

整个生存，这不是因为身体是生存的外部伴随物，而是因为生存是在身体中实现的。这种具体化的意义是身体和灵魂、符号和意义是其抽象因素中心的现象。

以这种方式理解的表达和被表达的东西或符号和意义的关系不是如同存在于原本和译本间的关系那样的一种单义关系。身体和生存都不能被当作人的存在的原本，因为身体和生存都必须以另一方为前提，因为身体是固定的或概括的生存，而生存是一种持续的具体化。特别是当人们说性欲有一种生存意义，或性欲表示生存时，人们可能还没有理解性欲，好像性剧[1]归根结底只不过是存在剧的一种表现或象征。不能把生存"还原"为身体或性欲的理由，就是不能把性欲"还原"为生存的理由：这是因为生存不是人们可以把它归结为其它范畴，或其它范畴可以归结为它的一个事实范畴（如"心理事实"），而是范畴间联系的模棱两可的环境，范畴的界限变得模糊的点，或是范畴的共同结构。问题不在于使人的生存"在头脑中"运行。毫无疑义，应当承认害羞、欲望和爱情通常有一种形而上学意义，也就是说，如果我们把人当作受自然规律支配的一架机器，或当作"一堆本能"，那么应当承认害羞、欲望和爱情是不可理解的，应当承认它们与作为意识和作为自由的人有关。人通常不露出他的身体，当人露出他的身体时，有时是出于恐惧，有时是为了迷惑别人。他觉得别人的目光注视他的身体就是夺走他的身体，或者相反，觉得露出他的身体会使无防卫能力的他人委身于自己。因此，害羞和无耻可列人一种自我和他人的辩证法，即

194

---

① 在此，我们是在词源意义上使用该词，不添加浪漫成分，就像波利泽尔对该词的用法，《心理学基础批判》，23页。

主人和奴隶的辩证法：因为我有一个身体，所以在他人的注视下，我可能变成物体，不再把身体当作人，或者相反，我能成为身体的主人，我也能注视我的身体，但是，这种控制是一条死路，因为当我的价值被他人的欲望承认的时候，他人不再是我希望被他承认的一个人，而是一个受到迷惑、失去自由的人，因而对我不再具有重195 要性。因此，说我有一个身体，就是一种说我能被看作一个客体，我力求被人看作主体，他人能成为我的主人或奴隶的方式，所以，害羞和无耻表示各种意识的辩证法，并且具有一种形而上学意义。我们也能以这种方式谈论性欲：之所以性欲难以容忍第三者在场，之所以性欲把过分自然的态度或对所欲对象过分冷漠的话语当成一种敌意，是因为性欲能迷惑人，是因为第三观察者或所欲对象如不受精神的约束，将失去迷惑力。因此，人们想占有的东西并不是一个身体，而是一个由意识赋予活力的身体，正如阿兰所说的，人们不会爱上一个女疯子，除非在她发疯之前人们已经爱上了她。因此，身体具有的价值，爱情的矛盾和一种更一般的生活事件联系在一起，而生活事件与我的身体——对他人来说的客体和对我来说的主体——的形而上学结构有关。如果性体验不是每一个人都有的、始终能得到的、在人的独立和依赖的最一般因素中关于人的状态的感受，那么性乐的暴力行为不足以解释性欲在人的生活中占据的位置，比如，性欲过旺的现象。因此，我们不能通过把人的行为和性的烦恼联系在一起，以解释人的行为的不安和焦虑，因为性的烦恼已经包含了人的行为的不安和焦虑。相应地，当人们把性欲和身体的模棱两可联系在一起的时候，人们不把性欲归结为性欲以外的其它东西。因为在思想前面，作为一个物体的身体不是模棱两可的；只是在我们对身体的体验中，特别是在性体验中，

并且通过性欲的事实，身体才是模棱两可的。把性欲当作一种辩证法看待，就是意味着不把性欲归结为一种认识过程，也不把一个人的经历归结为他的意识的经历。辩证法不是矛盾的和不可分离的思想之间的一种关系：它是一种生存走向另一种生存的紧张，后一种生存否定前一种生存，但如果没有前一种生存，后一种生存便不能维持下去。形而上学——自然在另一边的显现——不是处在认识的层次上：它始于对"另一个人"的开放，它到处和已经在性欲的本身发展中。确实，我们和弗洛伊德一起在推广性欲概念。但我们如何能谈论性欲固有的发展？我们如何能确定一种意识内容有性的特点？事实上，我们做不到。性欲在普遍性的伪装之下自我隐藏，它试图不断地摆脱由它自己造成的紧张和生活事件。但我们凭什么说性欲自我隐藏，好像性欲是我们的生活的主题？是否只应该说性欲在生存的较一般的生活事件中被超越和被埋没？在此，应该避免两种错误：一种错误是除了展现在清晰的表象中的明显内容，不承认生存有其它的东西，就像意识的哲学所做的那样；另一种错误是在这种明显内容中加入也是由表象构成的潜在内容，就像无意识的心理学所做的那样。性欲既不在人的生活中被超越，也不通过无意识的表象出现在人的生活的中心。性欲通常作为一种气氛出现在人的生活中。做梦者不是始于回忆梦的潜在内容，梦的潜在内容是依靠适当的表象，通过"复述"显示的；做梦者不始于把源于生殖的兴奋明确地感知为生殖的兴奋，以便后来用一种形象化的语言来表达这个原本。但是，在离开了醒觉时语言的做梦者看来，这种生殖兴奋或这种性冲动一上来就是人们在明显内容中发现的人们爬的一堵墙或攀登的一幢建筑物正面的这种表象。性欲在只是从性欲中获得的某些典型关系、某种情感

196

外貌的表象中扩散开来。做梦者的阴茎成了出现在明显内容中的蛇[1]。我们刚才关于做梦者的论述也适用于我们在我们的表象中感觉到这种半睡半醒状态，我们通过它感知到世界的这种个人的迷迷糊糊。在这种状态中，有含糊的形状，享有优先的关系，但它们不是"无意识的"，我十分清楚它们是模糊的，与性欲有关，但它们不是很明确地唤起性欲。性欲从它所处的较专门的身体部位，向四周散发一种气味，一种声音。在此，我们重新发现了我们在研究身体图式时在身体中发现的内部换位的一般功能。当我把手伸向一个物体，我不言明地知道我的手臂在伸展。当我转动眼睛时，197 我考虑到眼睛的转动，但没有明确地意识到眼睛的转动，我通过眼睛的转动知道视觉场的变化只是看上去的变化。同样，由于性欲不是明确的意识活动的对象，所以性欲能引起我的体验中享有优先的形状。以这种方式被看待的性欲，即被当作模棱两可的气氛的性欲，是与生命同外延的。换句话说，模棱两可是人的生存所固有的，我们所体验的或思考的一切东西总是有多种意义。一种生活方式——逃避的态度和孤独的需要——可能是某种性欲状态的概括表现。当性欲以这种方式变成生存时，它就具有一种非常普遍的意义，在主体看来，性的主题可能是许多本身正确的和真实的意见，许多有充分根据的决定的原因，性的主题不断地被过分强调，以至不可能在性欲的形式中找到生存的形式的解释。无论如何，这种生存是一种性的情境的重现开始和解释，因此，生存至少始终有一种双重意义。在性欲和生存之间，有一种相互影响，也就是说，如果生存在性欲中扩散，那么反过来性欲也在生存中扩散，

[1] 拉福尔格，《波德莱的失败》，126页。

所以，为一个决定或一个给出的行为确定性的动机的分量和其它动机的分量是不可能的，确定一个决定或一个行为是“性的”或“无性的”也是不可能的。因此，在人的生存中，有一个不确定性原理，这种不确定性不仅仅是为我们的，它不是来自我们的认识的某种缺陷，不应该相信上帝能探查心脏和肾脏，能规定我们身上源于自然的东西和源于自由的东西。由于其基本结构，生存是自在地不确定的，因为生存是一种作用，通过这种作用，没有意义的东西获得了一种意义，只有一种性的意义的东西获得了一种更一般的意义，偶然性变成了原因，因为生存是一种实际处境的重新开始。我们将把生存得以重现开始和改变实际处境的运动叫做超越。正是因为生存是超越，所以它最终不能超越任何东西，因为规定生存的紧张消失了。生存不与自身分离。生存之所是对生存来说不是外在的和偶然的，因为生存把它占为己有。通常，性欲不像身体那样，能被当作我们的体验的偶然内容。生存没有偶然属性，没有能使身体成形的内容，生存不把纯粹的事实纳入本身，因为生存是事实得以被接受的活动。人们可能回答说，我们的身体的结构是偶然的，我们能“想像一个无手、无脚、无头的人”①，同样，也能想像一个无性别的、通过扦插和压条法繁殖出来的人。只有当人们抽象地看待手、脚、头或性器官，即把它们当作不是处在其生命功能中的物质部分，——只有当人们对人形成一个抽象概念，只让我思活动(Cogitatio)进入的这个抽象概念时，这才是可能的。相反，如果人们用人的生存，也就是用使世界成形的固有方式来定义人，如果人们把“器官”重新放回取自那里的功能系统中，那么一个无手

198

① 帕斯卡尔，《思想录和著作选集》(布伦士维格版本)，第六编，编码339，486页。

或无生殖系统的人和一个无思想的人同样是不可想像的。人们还可能回答说，我们的命题只有成为同义反复，才不再自相矛盾：总之，我们断定，人有别于他之所是，因而人可能不再是一个人，如果人缺少人实际拥有的一个唯一的关系体系的话。但人们会补充说，这是因为我们用实际存在的经验的人来定义人，这是因为我们通过一种本质的必然性并且在一个先验的人中，把只是由于多种原因的巧合和自然界的反复无常才汇集在一起的这种直接材料的特性联系在一起。事实上，我们不是通过一种回顾性错觉来想像一种本质的必然性，我们看到生存的联系。正如我们在前面根据施奈德病例的分析所指出的，因为在人身上的所有功能，从性欲到运动机能和智力，是完全相互关联的，所以在人的整个存在中，区分被当作一个偶然事实的身体结构和其它必然属于身体结构的断定，是不可能的。在人身上，一切都是必然的，例如，有理性的存在同时也是直立的、拇指和其它四个手指能对握的存在，这不纯粹是一种巧合，同样的生存方式表现在这里和那里[①]。对每一个人类儿童来说，人的生存方式不是通过人生来就有的某种本质得到保证的，人的生存方式必须通过客观身体的各种偶然性在人身上不断重新形成，在这个意义上，在人身上，一切都是偶然的。人是一个历史观念，不是一个自然物种。换句话说，在人的生存中，没有无条件的占有，也没有偶然属性。人的生存迫使我们修改我们关于必然性和偶然性的通常概念，因为人的生存是通过重新开始的活动从偶然性到必然性的转变。我们在一种实际处境的基础上成为我们之所是，我们把实际处境变成我们自己的处境，并通过不是

199

① 参见《行为的结构》，160—161 页。

作为无条件自由的一种逃避来改造它。关于性欲，没有能把性欲归结为性欲以外的其它东西的解释，因为性欲已经是性欲以外的其它东西，也可以说，是我们的整个存在。人们说，性欲是激动人心的，因为我们把我们的整个个人生活置于其中。但我们为什么要这样做？之所以我们的身体在我们看来是我们的存在的镜子，无非是因为我们的身体是一个自然的我，呈现的存在潮流，因此，我们不知道支撑我们的力量是身体的力量还是我们的力量——更确切地说，支撑我们的力量不完全是身体的力量或我们的力量。没有性欲的超越，就像没有自我封闭的性欲。没有人能完全得救，也没有人会彻底完蛋。①

---

① 当人们以描述的和现象学的方法的名义批判“还原”概念和因果思维时，人们不能像摆脱精神分析那样摆脱历史唯物主义，因为历史唯物主义不像精神分析那样局限于人们所能给出的“因果”表达方式，同精神分析一样，历史唯物主义也能用另一种语言来表达。历史唯物主义在于使经济成为历史的经济，使历史成为经济的历史。作为历史的基础的经济不像在古典科学中那样，是客观现象的一种封闭循环，而是生产力和生产形式的矛盾，只有当生产力摆脱了它的来源不明状态，意识到本身，并由此能使未来成形时，生产力和生产形式的矛盾才能消失。然而，觉悟显然是一种文化现象，所有心理动机因而能被引入历史过程中。1917年革命的“唯物主义”历史不在于用当时的零售物价指数来解释每一次革命的发动，而是把每一次革命的发动放人阶级之间的动力学中，放入从二月到十月在无产阶级新政权和保守的旧政权间变化的意识关系中。与其说经济被纳人历史，还不如说历史归结为经济。“历史唯物主义”在它所起的作用中，通常只不过是历史的具体概念，除了历史的明显内容——比如，在一个民主国家中“公民”的正式关系，这个概念也要求人们考虑历史的潜在内容，即在具体生活中实际建立的人际关系。当“唯物主义”历史显示民主国家具有“形式”政体的特点，描述在这种政体中发生的冲突时，“唯物主义”历史试图在公民的法律抽象作用下重新发现的历史的真正主体，不仅是经济的主体，作为生产要素的人，而且更一般地说，也是活生生的主体，作为生产能力的人，因为他想把形式给予他的生活，因为他在爱，因为他在恨，因为他创作艺术作品或不创作艺术作品，因为他有孩子或没有孩子。历史唯物主义不是一种排它的经济因果关系。人们可能会说，历史唯物主义不把历史和思维方式建立在生产和工作方式的基础上，而是更一般地把它们建立在生存和共存方式的基础上，建立在人际关系的基础上。历史唯心主义不把观念的历史归结为经济的历史，而是把它们放回观念的历史和经济的历史所表现的唯一历史，社会存在的历史中。作为哲学学说的唯我论不是私有制的一个结果，而是孤独和怀疑的存在决定在经济制度和世界概念中的投射。 200

不过，对历史唯物主义的这种描述可能产生歧义。我们"夸大"经济概念，正如弗洛伊德夸大性欲概念，除了生产过程和经济力量与经济形式的斗争，我们还把许多能共同决定这种斗争的心理和伦理动机纳入经济概念。但是，这样一来，经济一词不是失去了可确定的意义吗？如果在共存(Mitsein)方式中表现出来的不是经济关系，那么在经济关系中表现出来的是否也不是共存方式？当我们把作为唯我论的私有制和某种共存结构联系在一起时，我们不是又一次让历史运行在头脑中吗？难道不应该在下面两种论点之间作出选择：要么共存剧有一种纯粹的经济意义，要么经济剧分解在更一般的剧中并且只有一种存在意义，但这将导致唯灵论？

如果能正确地理解生存概念，那么生存概念就能超越这种两者择一，我们在前面201对"表达"和"意义"的存在概念所作的论述，也能用在这里。历史的存在理论是模棱两可的，但这种模棱两可与理论无关，因为模棱两可处在物体中。只是在革命临近时，历史才向经济靠拢，正如在个人生活中，疾病使人屈从身体的生命节律，产生关系显露在革命形势中，例如，在一次总罢工运动中，并明确地被认为是决定性的。我们刚才还看到，结局取决于对峙的力量相互猜想的方式。更何况在萧条时期，经济关系的有效只是因为经济关系是被一个人类主体体验和接受的，即通过一种神秘化过程，更确切地说，通过一种属于历史和有自己分量的持续的模棱两可，经济关系被裹在意识形态的破布里。保守者和无产者都没有意识到参与到纯经济的斗争中，他们始终把一种人的意义给予他们的行为。在这个意义上，从来就没有纯经济的因果关系，因为经济不是一个封闭的系统，因为经济是整体的和具体的社会存在的一部分，但是，历史的存在概念夺走了经济处境的动机能力。如果生存是人承担和接受某种实际处境的持续活动，那么人的思想不可能完全脱离他生活在其中的历史背景，尤其是他的经济处境。正是因为经济不是一个封闭的世界，所有动机也都连接于历史的中心，所以外部世界成了内部世界，内部世界成了外部世界，我们的生存的任何组成部分都不可能被超越。把保尔·瓦莱里的诗当作经济异化的一个插曲也许是荒谬的：纯粹的诗可能有一种永恒的意义。但是，在社会经济剧中，在我们的共存方式中寻找这种觉悟的原因则不是荒谬的。正如我们已经说过的，我们的生活呼吸着一种性的气氛，这不是因为我们能确定"纯性的"或完全和性没有关系的一种唯一意识内容，同样，经济社会剧向每一个意识提供以它的方式解读的某种背景或某种意象(imago)，在这个意义上，社会经济剧与历史是同外延的。艺术家或哲学家的活动是自由的，但不是没有动机。他们的自由寓于我们刚才所说的模棱两可的能力中，或寓于我们在前面所说的逃避过程中；他们的自由在于接受一种实际处境，并把一种其本义之外的一种转义给予实际处境。因此，马克思不满足于做律师的儿子和哲学学生，而是用阶级斗争的新观点把他自己的处境设想为一个"小资产阶级知识分子"的处境。同样，瓦莱里把苦恼和孤独变成纯粹的202诗，而别人则做不到这一点。思想就是思想被理解和被解释时的人际生活。在这种有意识的接受中，在这种从客观到主观的转变中，不可能断言历史的力量在何处终结，我们的力量在何处开始，严格地说，这个问题毫无意义，因为只有为经历了历史的主体的历史，只有置身于历史的主体。没有历史的单一意义，我们所做的始终有多种意义，正是因为这一点，历史的存在概念才有别于唯物主义和唯灵论。每一种文化现象都有一种经济意义，但经济意义不能归结为文化现象，历史在原则上不能超越经济。法律概念、伦理、宗教和经济结构，在社会事件的统一性(Unité)中相互表示，就像身体的各个部分在动作的统一性(Unité)中相互蕴涵，就像"生理的"、"心理的"和"精神的"动机在活动的统一性(Unité)中相互连结，不可能把人际生活归结为经济关系，或归结为人们想像的法律和伦理关系，就像不可能把个人生活归结为身体的功能，或归结为我们关

于这种生活的知识。但是，在具体场合，一个意义范畴可能被认为是占主导地位的，一个动作可能被认为是“性的”，另一个动作可能被认为是“多情的”，再另一个动作可能被认为是“好斗的”，甚至在共存中，某个历史时期可能被认为文化占主导地位，政治占主导地位或经济占主导地位。我们的时代的历史在经济方面是否具有主要意义，我们的意识形态在经济方面是否只有派生或次要意义，这个问题不再属于哲学范围，而是属于政治范围，当人们了解到是经济剧情还是意识形态剧情最完整地包含事实时，人们将解决这个问题。哲学仅仅能证明，从人的状态着手是可能的。

第六章 作为表达和言语的身体

我们已经在身体中辨认出一种统一性，它有别于科学对象的统一性。我们刚才在身体的“性功能”中发现了一种意向性和一种意义能力。我们在描述言语现象和意义的明确活动时，最终能超越主体和客体的传统两分法。

作为最初领域的言语的觉悟自然是后来发生的。这里和其它地方一样，“有”的关系虽然在这个常用词的词源学中是明白的，但却被“存在”的领域的关系，或者也能说，世界内的和实体的关系掩盖了[①]。语言的拥有首先被理解为“词语表象”，即通过说出的或听到的词语在我们身上留下的痕迹的单纯实际存在。不管这些痕迹是有形体的，还是沉淀在一种“无意识的心理现象”中，都无关紧要，在两种情况下，在没有“会说话的主体”的情况下，语言概念都是相同的。不管按照神经力学，刺激能引起产生说出词语的兴奋，

---

① 有(avoir)和存在(être)的这种区分与G.马塞尔先生的有和存在(《存在与有》)的区分不相同，尽管前一种区分不排除后一种区分。马塞尔先生在弱意义上使用“有”，他用它来表示一种所有关系(我有一所住宅，我有一顶帽子)，并一上来就在“属于……”或“接受”的存在意义上使用“存在”(我是[存在]我的身体，我是[存在]我的生命)。我们则倾向于考虑把作为物体的存在或断定(桌子在，桌子是大的)的弱意义以及用“有”表示主体和主体投射于其中的词语的关系(我有一种想法，我[有]渴望，我[有]害怕)给予“存在”一词的用法。由此得出，我们的“有”差不多相当于马塞尔先生的“存在”，而我们的“存在”则相当于他的“有”。

还是根据获得的联想，意识状态能引起相应的词语表象的出现，在两种情况下，言语都处在第三人称的一种现象通路中，没有说话的 204 人，有一种词语的流动，它的产生不需要支配词语的说话意向。词语的意义被认为是与刺激或涉及到命名的意识状态一起给出的，词语的有声和发音形态是与大脑或心理痕迹一起给出的，言语不是一种活动，它不表现主体的内在可能性：人能说话，就像电灯能发光。之所以有损害口语但不损害书面语，损害书写但不损害言语的选择性障碍，之所以语言能解体，是因为语言是由一系列独立的支撑物组成的，是因为广义的言语是一种理性存在。

当人们在与词语的发音有关的构音障碍中区分出与智力障碍并存的真正失语症——在实际上作为一种第三人称的运动现象的自动语言中区分出一种仅仅与大多数失语症有关的意向语言，失语症和语言的理论看来完全发生了变化。“词语表象”的特征实际上已分解了。病人失去的东西和正常人拥有的东西不是某个词库，而是使用词库的某种方式。在自动语言方面病人能支配的一个词在非自动语言方面却不能被病人使用——病人能毫无困难地找到“不”这个词来否定医生的问题，也就是说他能用它来表示当前的和主观的否定，但在一次与情感和生活无关的测验中，病人却不能说出这个词。因此，人们在词语后面发现了一种态度，一种能决定词语的言语功能。人们把词语区分为活动的工具和无偏向的命名手段。如果“具体的”语言是一种第三人称过程，那么非自动语言，真正的命名，则成了一种思维现象，应该在一种思维障碍中找出某些失语症的原因。例如，从病人的整个行为来看，颜色名称遗忘症表现出一种更一般障碍的症状。不能说出呈现给他们的颜色的名称的病人，同样也不能根据给出的指导语对颜色进行分类。

205 如果人们要求他们按照基本色调对样本进行分类，人们首先发现，他们比正常被试做得更慢、更仔细：他们一个一个地比较需要比较的样本，他们不能一眼看出“一致”的样本。此外，在正确地把几条蓝带子放在一起后，他们犯了一些不可理解的错误：如果最后一条蓝带子是浅色的，他们就把一条浅绿色或浅红色的带子放入“蓝带子”堆里——好像他们不能坚持规定的分类原则，在操作中不能始终如一地从颜色的角度考虑样本。因此，他们不能把感觉材料归入一个范畴，不能一下子把样本看作蓝的本质（eidos）的代表物。尽管在测验开始时他们能正确地操作，但不是把样本归入一个可概括样本的概念，而是依靠一种直接相似的体验，由此证明，他们只有在一个一个地比较样本后才能分类样本。分类测验表明他们有一种基本障碍，而颜色名称遗忘症只不过是其中的一个症状。因为说出一个物体的名称就是提取物体特有的和唯一的东西，以便在物体中发现一种本质或一种范畴的代表物，病人之所以不能说出样本的名称，不是因为病人失去了“红”这个词或“蓝”这个词的词语表象，而是因为他失去了把直接感觉材料归入一个范畴的一般能力，是因为他从范畴观点退到了具体观点①。看来，这些分析和其它类似的分析使我们抛开词语表象的理论，因为现在看来语言取决于思维。

事实上，我们又一次看到，在经验主义或机械论心理学和理智主义心理学之间，有一种类似，当人们从正题转到反题，并没有解决语言的问题。刚才，词语的再现或词语表象的恢复是主要的东西；现在，它只不过是真正命名和作为内部活动的真正言语的外

---

① 盖尔布和戈尔德斯坦，《论颜色名称遗忘症》。

壳。不过，这两个概念只是在词语对它们来说都没有意义时才是一致的。在第一个概念中，因为词语的唤起不以任何概念为中介，206 所以很明显的，呈现的刺激和“意识状态”根据神经力学规律或根据联想规律唤起词语，词语没有本身的意义，没有内在的力量，只是一种与其它现象并列的、通过一种客观因果关系的作用呈现出来的心理、生理、乃至物理现象。如果人们把一种范畴活动加入到命名中，情况还是一样。词语仍缺少自己的作用，这是因为词语只是一种内部认识的外部符号，外部符号对内部认识不起作用，如果没有外部符号，内部认识照样能产生。词语不缺少意义，因为在词语后面有一种范畴活动，但词语没有这种意义，不拥有这种意义，思维有一种意义，词语是一个空壳。语言只不过是一种发音的、有声的现象，或关于这种现象的意识，在所有情况下，语言只不过是一种思维的外部伴随物。在第一个概念中，我们处在有意义的词语之内；在第二个概念中，我们处在有意义的词语之外——在第一个概念中，没有说话的人；在第二个概念中，有一个主体，但不是会说话的主体，而是有思维能力的主体。关于言语本身，理智主义的观点与经验主义的观点稍有不同，理智主义不像经验主义那样放弃自动性的解释。范畴活动一旦完成，还有待于解释继范畴活动之后的词语的出现，人们仍然用生理或心理机制加以解释，因为词语是一个惰性的外壳。因此，人们用“词语有一种意义”这个简单的命题来超越理智主义和经验主义。

如果言语必须以思维为前提，如果说话首先通过一个认识意向，或通过一个表象与物体相连接，那么人们可能不理解为什么思维以表达和表达的完成为目的，为什么只要我们找不到物体的名称，连最熟悉的物体在我们看来也是不确定的，为什么只要有思维

能力的主体不是为自己表达口头的或书面的思想,他就对他的思想一无所知,就像很多作家的例子所表明的,他们着手写一本书,却不能确切地知道他们将写些什么。局限于自为存在、不受言语和沟通束缚的一种思想,一旦出现就马上进入无意识,这就是说,思想不是自为存在的。我们能回答康德的著名问题,在我们通过207 内部语言或外部语言形成我们的思维的意义上,实际上这是一种思维的体验。思想是瞬间形成的,就像闪光一样,但随后有待于我们把它占为己有,思维经过表达后成了我们的思想。物体的命名不是在认识之后,而是认识本身。当我注视昏暗中的一个物体,说"这是一把刷子"时,在我的心目中,没有我可以把物体归入其中、并通过一种经常的联想和"刷子"一词联系在一起的刷子概念,但词语带有意义,当我把意义给予物体时,我意识到我到达了物体。正如人们常说的[①],在儿童看来,物体只有当有一个名称时才能被认识,名称是物体的本质,如同颜色和形状那样寓于物体中。对前科学思维来说,说出一个物体的名称就是使之存在或改变它:上帝在命名生物的时候创造了生物,巫术在谈论生物的时候对生物产生了作用。如果言语建立在概念的基础上,那么这些"错误"是不可理解的,因为人们通常认为概念有别于言语,并把言语当作一种外部伴随物。如果人们回答说,儿童通过语言的名称学习认识物体,因而首先作为语言存在呈现的物体只是附带地获得自然存在,以及最后,即使一个语言团体的实际存在能解释儿童的信仰,这种解释也没有切中问题,儿童之所以在知道自己是一种自然(Nature)思维之前已经知道自己是一个语言团体的成员,只是

① 比如,皮亚杰,《儿童的世界表象》,60页及以下。

因为主体不把自己理解为普遍的思维，而是把自己理解为言语，因为词语不是物体和意义的单纯符号，词语寓于物体中和传递意义。因此，说话人的言语不表达一种既成的思想，而是实现这种思想[①]。更应该承认听话的人得到了言语本身的思想。乍看起来，人们认为听到的言语不能向听话的人带来任何东西；是听话的人 208 把意义给予词语和句子，词语和句子的组合不是从外面带来的东西，因为如果词语和句子的组合不能与听话的人自发地实现这种组合的能力一致，那么这种组合就不能被理解。这里和其它地方一样，确实，意识在其体验中只能找到它放在里面的东西。因此，沟通的体验可能是一种错觉。一个意识制造了——在某个人看来——把实现同样思想的原因给予另一个意识的语言机器，但实际上并没有东西从一个意识传到另一个意识。不过，问题在于了解意识是如何根据显现得知某种东西的，说意识是预先得知一切的，不是解决办法。事实是我们具有在我们自发地想像的东西之外理解的能力。人们只能和我们谈论我们已经知道的一种语言，一篇难懂的本文中的每一个词在我们身上唤起了本来属于我们的思想，但这些意义有时在重新组织它们的一种新思想中连接在一起，我们被带到了书本的中心，我们重新回到源头。在那里，没有类似于问题的解决办法的东西，人们通过未知项与已知项的关系发现了未知项。因为只有先确定问题，即只有材料的印证能给予未知项一个或几个确定的值时，问题才能得到解决。在他人的理解中，问题始终是不确定的[②]，因为只有问题的解决才能在回顾时显现

① 当然，有必要区别第一次表达的真正言语和把经验语言当作日常语言的第二次表达，论述言语的言语。只有第一种言语等同于思想。

② 我们在此所说的也仅仅适用于最初的言语——说出第一个词语的儿童的言语，吐露其情感的情人的言语，“第一个说话的人”的言语，或在传统信仰内唤起最初体验的作家和哲学家的言语。

集中在一起的材料，只有被理解的一种哲学的中心原因才能给予哲学家的著作以相应符号的值。因此，有一种通过言语对他人思想的再现，一种在他人身上的反省，一种按照他人进行思维[1] 和能丰富我们自己的思想的能力。在此，词语的意义最终应该由词语本身引起，更确切地说，词语的概念意义应该通过对内在于言语209 的一种动作意义的提取形成的。正如当我身处异国时，我通过词语在行为背景中的位置和参与公众生活，开始理解词语的意义，同样，一部难懂的哲学著作至少向我显示了某种"文体"——斯宾诺莎的文体，批判主义的文体或者现象学的文体，文体是著作的意义的最初显露，当我深入这种哲学思想的存在方式，再现哲学家的语气和风格时，我开始理解一种哲学。总之，每一种语言都能自我教授，把它的意义引入听众的心灵。一开始没有被理解的一支乐曲或一幅绘画如果真正说出某东西，终将赢得听众和观众，也就是说，终将分泌它的意义。在散文或诗歌中，言语的力量不太明显，因为我们有一种错觉，以为我们靠词语的普通意义已经拥有为理解本文所需的东西，而自然知觉给予我们的调色板的颜色或乐器的天然声音显然不足以形成一支乐曲的音乐意义或一幅绘画的绘画意义。但真正地说，一部文学作品的意义与其说是由词语的普通意义构成的，还不如说是在改变词语的普通意义。因此，在听或读的人、说或写的人的心目中，有一种理智主义想像不到的在言语中的思想。

如果我们想考虑这一切，那么我们应该回到言语现象，应该重新检查把思想当作言语，认为在思想和言语之间只有外部关系的

---

① 胡塞尔的 nachdenken，nachvollziehen，《几何学起源》，212 页及以下。

一般描述。首先应当承认,会说话的主体的思想不是表象,也就是说,思想不明确地规定物体或关系。演说家不在演说之前,甚至在演说的时候进行思维;他的言语就是他的思想。同样,听众不对符号进行想像。演说家的"思想"在他演说的时候是空洞的,当人们在我们面前读一篇本文时,如果表达是成功的,我们就不会没有在本文之外的想法,词语就占据我们的整个心灵,完全满足了我们的期待,我们体验到演说的必要性,但我们不能预料演说,我们受演说的支配。演说或本文的结束将是一种魅力的结束。只有在这个 210 时候,才会出现关于演说或本文的想法,在这之前,演说是即席的,本文能被理解,但没有任何想法,意义到处呈现,但不是为了意义本身被规定。如果会说话的主体没有想到他说的东西的意义,他就不可能回想起他使用的词语。我们已经指出,知道一个词语或一种语言并不是支配预定的神经联系,但也不是保存词语的某种"纯粹记忆",某种变弱的知觉。柏格森关于记忆一习惯和纯粹记忆之间的两者择一,没有考虑到我知道的词语的直接呈现:词语在我们的后面,就像物体在我的背后,就像我的城市的界域在我的住宅的周围,我考虑它们,我信任它们,但是,我没有"词语表象"。如果我一直保存着词语,那么它更像是弗洛伊德的无意识意象,即不是以前知觉的表象,而是已经与其经验起源分离、很确切和很普通的情绪本质。我保存着我学过的词语的发音和声音特点。关于词语表象,应该援引我们在前面关于"运动表象"的论述:我不需要回想外部空间和我自己的身体,就能使我的身体在外部空间里运动。只需它们为我存在,只需它们在我周围形成某种紧张的活动场就行了。同样,我也不需要回想词语,就能认出它和读出它。只需我掌握词语的发音和声音本质,就像掌握一种变化,我的身体的一种

可能运用就行了。我回想词语，就像我的手伸向被触摸的我的身体部位，词语在我的语言世界的某处，词语是我的配备的一部分，我只有一种回想词语的方式，就是把它读出来，正如艺术家只有一种回想他为之努力的作品的方式：他应该创作出作品。当我想像不在场的皮埃尔时，我没有意识到我是在沉思在数量上不同于皮埃尔本人的一个表象中的皮埃尔；不管他离得多远，我都能在世界中对准他，我的想像力不是别的，就是我的世界在我周围的继续存在[①]。说我想像皮埃尔，就是说我在开展"皮埃尔的行为"时得到了皮埃尔的假在场。正如想像中的皮埃尔只不过是我在世界上存在的样式之一，同样，词语表象也只不过是在我的身体的整个意识中和其它示意动作一起呈现的我的语音示意动作的样式之一。当柏格森谈论回忆的"运动框架"时，他说的就是这个意思，但如果过去的纯粹表象寓于这个框架中，那么我们不明白为什么纯粹表象需要这个框架来重新成为当前的表象。只有当记忆不是过去的有构成能力的意识，而是通过现在的蕴涵重新打开时间的努力，只有当作为"摆姿态"和以这种方式为我们自己制造假在场的手段的身体是我与时间和空间建立联系的手段时，身体在记忆中的作用才能被理解[②]。身体在记忆中的功能就是我们在运动的启动中发现

211

---

① 萨特，《想像》，148页。

② "……当我这样醒来的时候，我的心灵开始躁动和探索，但我不知道我在哪里，事物、乡村、岁月，一切东西都围绕着我在旋转。我的身体因麻木而不得挪动，想根据疲劳的程度来确定肢体的位置，以便再推断出墙壁的方位，家具的位置，进行重建和说出身体所处地点的名称。身体的记忆，两肋、膝盖和肩膀的记忆，向身体接连不断地呈现身体曾经睡过的几间房间，看不见的四周墙壁按照想像的房间的形状变换位置，在黑暗中围绕身体旋转（……）。我的身体，我压着的半边身体，我的灵魂永远不会忘记的往事的忠实保管者，使我回想起在我外祖父母家，在贡布雷的我的卧房里，用链子悬挂在天花板下的罐形波西米亚玻璃吊灯，西埃纳大理石壁炉，此时此刻，流逝的岁月呈现在我面前，但我不能确切地回想起来"。普鲁斯特，《在斯万家》，I，15—16页。

的同一种功能：身体把某种运动本质转变为声音，把一个词语的发音方式展开在有声现象中，把身体重新摆出的以前姿态展开在整个过去中，把一种运动的意向投射在实际的动作中，因为身体是一种自然表达的能力。

这些说明能使我们看到说话行为的真正外貌。首先，如果我们把言语理解为预示另一种现象的现象，就像冒烟预示着火，言语就不是思想的“符号”。只有当言语和思想在主题方面是相互给予的，它们才能接受这种外部关系；事实上，言语和思想，一个包含在另一个之中，意义包含在言语中的，言语是意义的外部存在。正如 212 人们通常认为的，我们不能承认言语是一种单纯的规定方式，或是思想的外壳和外衣。如果所谓的词语表象每次都需要重建，为什么回忆词语或句子要比回忆思想来得容易？如果词语表象本身不带有和含有自己的意义，为什么思想力求夹有或带有一系列的声音？只有当言语通过词语本身是一篇可理解的本文，只有当言语拥有言语固有的一种意义能力，词语才可能是“思想的堡垒”，思想才能寻求表达。为了成为思想在感性世界中的呈现，不是作为思想的外衣，而是作为思想的象征或躯体，词语和言语应该以一种方式或另一种方式不再是表示物体或思想的一种方式。正如心理学家所说的，应该有一种“语言概念”(Sprachbegriff)[1]，一种词语概念(Wortbegriff)，一种“正是由于这种体验，中心的、特别是词语的内部体验，听到的、发出的、读出的或写出的声音才得以成为一个语言事实”[2]。病人能“抑扬顿挫”地读一篇本文，但却不能理解它。

① 卡西尔，《符号形式的哲学》，第三卷，383 页。
② 戈尔德斯坦，《失语症的分析和语言的本质》，459 页。

这是因为言语或词语有附在其上的第一层意义，它能产生作为风格、作为情感意义、作为存在的模仿，而不是作为概念陈述的思想。在这里，我们在言语的概念意义下发现了一种存在意义，这种存在意义不仅由言语表达，而且也寓于言语中，与言语不可分离。表达的最大益处不是把可能消失的思想存放在一部著作中，一位作家从来不重新阅读他自己的作品，在第一次阅读名著时，名著就把我们后来从中汲取的一个物体存放在我们心中。成功的表达活动不仅为读者和作家本人提供一种记忆辅助物，而且还使意义作为一个物体在作品的中心存在，使意义在词语的结构中永存，使意义作为一种新的感官置于作家或读者中，并向我们的体验开辟一个新的场或一个新的领域。这种表现力在艺术中，比如在音乐中，是有目共睹的。奏鸣曲的音乐意义与支撑它的声音不可分离：我们在听到奏鸣曲之前，无任何分析能使我们猜想到它；一旦演奏结束，在我们对音乐作理智分析时，我们只能回想起体验的时刻；在演奏的时候，声音不仅是奏鸣曲的符号，而且奏鸣曲通过声音存在，并且深入声音①。同样，女演员是看不见的，出现的是菲德拉。意义吞没了符号，菲德拉占有了拉贝尔玛，以至菲德拉的心醉神迷在我们看来达到了天性和能力的顶点②。美感的表达把自在存在给了它所表达的东西，把自在存在作为人人都能理解的被感知物体置于自然之中，或者相反，夺走其经验存在的符号本身——喜剧演员的身体，绘画的颜色和画布，把它们带到另一个世界。没有人会怀疑此处的表达活动实现或完成了意义，不仅限于把意义表达出

213

① 普鲁斯特，《在斯万家》，II，192页。
② 普鲁斯特，《在盖尔芒特家》。

来。虽然表面上不同，但通过言语的思想表达也同样如此。思想不是“内部的”东西，思想不在世界和词语之外存在。在这一点上，欺骗我们的东西使我们相信一种在表达之前就可能自为存在的思想，我们能默默回想起的就是已经构成和已经表达出的思想，它们能使我们对一种内部生活产生错觉。但事实上，这种所谓的沉默是言语的微声，这种内部生活是一种内部语言。“纯粹的”思想可以说是意识的某种空虚，一种瞬间的愿望。新的意义意向只有包含可支配的意义，以前表达活动的结果，才能认识到自己。可支配的意义根据一种未知的规律突然交织在一起，一种新的文化存在从此开始存在。因此，当我们的文化知识被用来为这种未知规律 214 服务时，就像我们的身体突然顺从在获得的习惯中的一个新动作，思想和表达就同时形成。言语是一种真正的动作，它含有自己的意义，就像动作含有自己的意义。这就是使沟通成为可能的原因。为了我能理解他人的言语，他人的词汇和句法显然应该是我“已经知道的”。但这并不意味着言语的作用是在我身上引起与言语联系在一起的“表象”，这些表象的组合最终在我心中再现说话的人的最初“表象”。我首先不是与表象或一种思想建立联系，而是与会说话的主体、与某种存在方式，与会说话的主体指向的“世界”建立联系。正如使他人的言语进入运动的意义意向不是一种明确的思想，而是某种需要被填补的空白，同样，这种意向被我再现也不是我的思想活动，而是我自己的生存的一种同时变化，我的存在的一种转变。我们生活在言语已经建立的一个世界中。对于所有这些平庸的言语，我们在自己的心中拥有已经形成的意义。这些意义只能在我们心中唤起第二思想；第二思想又在不要求我们真正的表达努力，也不要求我们的听众理解努力的其它言语中表达出

来。因此,语言和语言的理解看来是不言而喻的。语言和主体间世界不再使我们感到惊奇,我们不再把语言和主体间世界和世界本身区分开来。我们就是在一个被谈论的和会说话的世界里进行反省。在学说话的儿童中,在第一次说出和想到某东西的作家中,在所有把某种沉默转变为言语的人中,我们意识不到在表达和沟通中有偶然东西。然而,十分明显的是,在日常生活起作用的已形成的言语意味着表达的决定性一步已经完成。如果我们不追溯这个起源,如果我们在言语的声音下不能重新发现最初的沉默,如果我们不描述打破该沉默的动作,我们对人的看法将依然是表面的。言语是一种动作,言语的意义是一个世界。

215 现代心理学[①]已经证明,旁观者不在自己心中和自己的内心体验中寻找他目睹的动作的意义。为理解一个愤怒的动作或威胁的动作,我不需要回想当我自己做出同样动作时体验到的心情。我从内部不怎么了解愤怒的动作,所以,在相似联想或类比推理中,少了一个决定性因素——此外,我不把愤怒或威胁感知为藏在动作后面的一个心理事实,我在动作中看出愤怒,动作并没有使我想到愤怒,动作就是愤怒本身。不过,动作的意义不是如同地毯的颜色那样被感知的。如果动作的意义是作为一个物体呈现给我的,那么我不理解为什么在大部分时间里我对动作的理解仅限于人的动作。我不"理解"狗的性行为,更不理解金龟子或螳螂的性行为。我甚至不理解原始人中或和我的环境相去甚远的环境中的情绪表达。如果一个儿童碰巧目睹了一个性交场面,他也许没有性欲的体验和表示性欲的身体姿势的体验就能理解这个场面,但

① 比如,M.舍勒尔,《同情的本质和形式》,347页及以下。

如果孩子还没有到达性成熟——他也可能作出这种行为，那么性交场面只不过是一个奇特的和令人不安的场面，它是没有意义的。确实，对他人的认识往往能启发对自己的认识：外部场面向孩子显示了他自己的冲动的意义，并为他的冲动确定了一个目的。但如果榜样还没有和孩子的内在可能性一致，那么它是不会被注意到的。动作的意义不是呈现出的，而是被理解的，也就是被旁观者的行为重新把握。困难在于想像这种行为，而不是把这种行为与认识活动混同起来。动作的沟通或理解是通过我的意向和他人的动作、我的动作和在他人行为中显现的意向的相互关系实现的。所发生的一切像是他人的意向寓于我的身体中，或我的意向寓于他人的身体中。我目睹的动作以点画法描绘了一个意向物体。当我 216 的身体的能力与这个物体相符和适用于它时，这个物体就成了现实的物体，就能完全被理解。动作如同一个问题呈现在我的前面，它向我指出世界的某些感性点，它要求我把世界和这些感性点连接起来。当我的行为在这条道路上发现了自己的道路时，沟通就实现了。有通过我的关于他人的证实，有通过他人的关于我的证实。在这里，应该恢复被理智主义所歪曲的他人体验的真相，就像我们应该恢复关于物体的知觉体验的真相。当我感知一样东西，比如说壁炉，并不是它的各种各样外观的一致性使我得出作为几何图和作为所有这些透视的共同意义的壁炉存在的结论，恰恰相反，我在物体固有的明证中感知物体，是这个事实保证我通过知觉体验的展开获得物体的一系列相互协调的面貌。通过知觉体验的物体的统一性只不过是在探索运动过程中身体本身的统一性的另一个方面，因此，物体的统一性是这样的：作为身体图式的壁炉不是建立在对某个规律的认识基础上、而是建立在对身体呈现的体

验基础上的一个等值系统。我带着我的身体置身于物体之中，物体与作为具体化主体的我共存，在物体中的这种生活与科学对象的结构无任何共同之处。同样，我不需要通过一种理智解释就能活动理解他人的动作，意识间的沟通不是建立在其体验的共同意义的基础上，而是沟通产生了共同意义：应该认为我得以适合场面的动作是不可还原的，我在一种先于意义的定义和理智加工的盲目认识中和场面联系在一起。性行为的理智意义在于把被动的身体置于身体本身中，把被动的身体维持在快乐的睡意中，中断身体得以投射在物体中和投向其它身体的连续运动，当哲学家[1]在定义性行为的这种理智意义之前，人们已一代一代地在"理解"和完成性行为，比如说，爱抚行为。我通过我的身体理解他人，就像我通过我的身体感知"物体"。以这种方式"理解的"动作的意义不是217 在动作的后面，它与动作描述的和我接受的世界结构融合在一起。意义在动作本身中展开，正如在知觉体验中，壁炉的意义不在感性景象之外，不在我的目光和我的运动在世界中发现的壁炉本身之外。

语言动作和所有其它动作一样，自己勾画出自己的意义。这种观点乍看起来令人吃惊，但如果人们想理解语言起源这个有待于解决的问题，那么人们必然会得出这个结论，尽管心理学家和语言学家以实证知识的名义一致拒绝这个观点。看来一开始就不可能给予词语和动作一种内在的意义，因为动作仅限于指出人和感性世界之间的某种关系，因为这个世界是通过自然知觉呈现给旁观者的，因为意向物体以这种方式和动作本身同时呈现给旁观者。

① 让-保尔·萨特，《存在与虚无》，453 页及以下。

相反，言语动作指向不是一开始就呈现给每一个人的心理景象，它拥有心理情景正是为了沟通。但是，在这里，自然没有呈现的东西是提供心理情景的文化。可支配的意义，即以前的表达行为，在会说话的主体中间建立了一个共同世界，而当前的和新出现的言语就和这个共同世界有关联，就像动作和感性世界有关联。言语的意义不是别的，就是言语支配这个语言世界的方式或在获得的意义这个范围内变化的方式。我在极其短暂的共有行为中把握言语的意义。确实，问题只是被转移了：这些可支配的意义是如何构成的？语言一旦形成，人们就以为言语能像在共同的心理背景上的动作那样进行表示。但是，在此被预先假定的句法形式和词汇形式本身有自己的意义吗？我们清楚地看到，动作和动作的意义有共同的东西，比如，情绪和情绪的表达有共同的东西：微笑，放松的脸，动作的轻快，实际上包含了作为快乐本身的行为节律和在世界上存在的方式。反过来说，词语符号和它的意义之间的联系，就像多种语言的存在所表明的，难道不是偶然的吗？在"第一个说话的人"和第二个说话的人之间的语言成分的沟通，难道不是必然地和手势的沟通不相同吗？这就是人们通常作出的解释，认为手势或 218 表情动作是"自然符号"，而言语是"约定符号"。但是，约定是人与人之间较晚出现的一种关系，约定必须以先决的沟通为前提，应该把语言放回这种沟通流过程中。如果我们仅考虑词语的概念意义和最后意义，那么词语形式——由词尾变化造成的例外——看来确实是随意的。如果我们考虑词语的情绪意义，我们在前面称之为词语的动作意义的东西，例如，它在诗歌中占有重要地位的东西，那么情况可能有所不同。人们也许认为词语、元音、音素是歌唱世界的各种方式，它们的用途是描绘物体，但不是像幼稚的象声

词理论所认为的,根据客观的相似性来描绘,因为它们是在提取和在本义上表达物体的情绪本质。如果我们能清除词汇中由语音学的力学规律、外来语的掺和、语法学家的合理化、语言的自身模仿所产生的东西,那么我们可以看到,每一种语言在开始时都是一种相当简单的表达系统,但不能随意地像人们把夜晚叫做夜晚那样,把光线叫做光线。一种语言里元音占主导地位,另一种语言里辅音占主导地位,结构和句法系统,都不代表为了表示同一种思想的各种随意约定,而是表示人类团体歌颂世界的方式,归根结底,体验世界的各种方式。由此可以得出,一种语言的完整意义不可能用另一种语言来表达。我们能讲好几种语言,但只有一种语言是我们在日常生活中使用的语言。为了全面掌握一种语言,必须接受该语言表达的世界,我们不能同时属于两个世界[①]。如果有一种普遍的思想,那么要得到这种思想,应该重新用一种语言进行表达和沟通,接受该语言的所有双关语,所有构成语言传统、准确地体现语言表达力的转义。一种约定的规则系统——它只有与语言有关的意义——仅仅表达没有人的自然(Nature)。因此,严格地说,没有约定的符号,没有纯粹的和自明的思想的一种单纯符号

---

① “……为了入乡随俗,我身穿阿拉伯人的服装,屈从他们的心理模式,持续多年的不懈努力使我抛掉了我的英国人的个性:我因此能以新的眼光来看待西方国家及其习俗——事实上,我不再对西方的东西深信不疑。但如何才能成为阿拉伯人?从我这方面讲,这纯粹是一种感情。使一个人失去信仰是容易的,但要使他转向另一种信仰则是困难的。抛弃了一种生活方式,但又没有获得一种新的生活方式,我成了传奇般的穆罕默德棺材的类似物(……)。长时间的孤独和持之以恒使人身心交瘁,一个人体验到了这种极度的分离。当他的身体像一架机器在移动时,他的有理性的灵魂却抛弃了身体,投之以批判的目光,询问这一团东西的存在目的和理由。有时,这些角色在进行没有对象的交谈:精神错乱即将来临。我相信,精神错乱正在逼近能通过两种习俗、两种教育、两种社会环境的面纱观察世界的人。”T.—E. 劳伦斯,《七根智慧之柱》,43页。

系统，仅仅有在难以置信的语言偶然性中无保证地实现沟通的言语，一种语言整个历史就包含在言语中。我们之所以总是觉得语言比音乐更透明，是因为在大部分时间里我们置身于已经构成的语言中，我们提出可支配的意义，在我们的定义里，我们像词典那样指出意义之间的等同。一个句子的意义对我们来说是完全可理解的，甚至能与句子本身分离，在一个纯概念性世界中得到规定，因为我们假定句子把它归于语言的历史和有助于确定句子的意义的全部条件已经给出。相反，在音乐中，词汇不是预先假定的，意义是和声音的经验呈现联系在一起的，这就是为什么我们觉得音乐是不说话的。但事实上，正如我们已经指出的，语言的明晰建立在黑暗的背景上，如果我们进一步深入研究，那么我们最终将发现，语言同样也没有说出除本身以外的任何东西，语言的意义和语言是不可分离的。因此，应该在情绪动作中寻找语言的最初形态，人就是通过情绪动作把符合人的世界重迭在给出的世界上。著名的自然主义概念把人造符号归结为自然符号，并力图把语言归结为情绪表达，在此，没有这样的概念。人造符号不能归结为自然符 220 号，因为在人那里没有自然符号，如果作为我们在世界上存在的变化的情绪确实对包含在我们身体中的机械装置来说是偶然的，并且表示使刺激和情境成形、处在语言顶点的同一种能力，那么人们把语言和情绪表达联系起来时，不会牵涉到语言的特殊之处。只有当我们的身体的解剖结构使明确的动作对应于呈现的“意识状态”，人们才能谈论“自然符号”。不过，日本人和西方人表达愤怒和爱情的动作实际上并不相同。更确切地说，表达动作的不同包含了情绪本身的不同。对于身体结构来说，不仅动作是偶然的，而且接受情境和体验情境的方式也是偶然的。愤怒中的日本人面带

笑容，而愤怒中的西方人则面红耳赤、跺脚，或脸色发白，说话带尖叫声。两个有意识的主体有同样的器官和同样的神经系统，但不足以保证同样的情绪能在他们身上以同样的方式表现出来。重要的是他们运用其身体的方式，重要的是他们的身体和他们的世界在情绪中同时成形。心理生理结构使很多可能性处于开放状态，在本能方面，只有最终确定下来的人的本性。一个人对自己身体的运用超越了作为单纯生物存在的这个身体。在愤怒中喊叫或在性爱中拥抱[1]不比把一张桌子叫做桌子更自然或有更少的约定。情感和情感行为和词语一样，也是创造出来的。即使人类团体中固有的情感，如父子关系，实际上也是由制度决定的[2]。把人们称221之为人的"自然"行为的最基本行为和创造出来的文化或精神世界重迭在一起是不可能的。对人来说，一切都是创造出来的，一切都是自然的，正如人们在这个意义上不是要表明一个词语和一个行为把某东西归于单纯的生物存在——并通过能用来定义人一种逃避和一种模棱两可的特性，脱离动物生活的单纯性，使生命行为离开其意义。一个生物的存在就已经改变了物质世界，使"食物"在这里出现，使"藏身处"在那里出现，给予"刺激"一种它们所没有的意义。更何况一个人存在于动物世界中。行为创造了超越解剖结构和内在于行为的意义，因为行为能自我教授和自我理解。我们不能勾画创造意义和传递意义的这种无理性能力的结构。言语只不过是一个特例。

---

① 众所周知，接吻在日本的传统习俗中并不通行。

② 在特罗布里安岛的土著中间，父子关系得不到承认。孩子是在舅舅的权威下长大的。当丈夫在长途跋涉后返回时，发现家里的孩子又增多了，感到十分高兴。他看护他们，爱他们，把他们当作自己的亲生孩子。马里诺斯基，《原始人心理学中的父亲》，由贝特兰·罗素引用，《婚姻和伦理》，伽黎玛出版社，1930年，22页。

唯一真实的和能解释人们通常为语言造就的特殊情境的事实是，在所有表达活动中，只有言语能沉淀下来和构成一种主体间获得的知识。人们注意到言语能被记录在纸上，而动作和行为只能通过模仿来传递，但人们没有解释这个事实。因为音乐也能被写下来，虽然在音乐中有某种如同传统的传授的某东西，虽然不通过古典音乐就不可能理解无调性的音乐——每一个艺术家都从头开始继续工作，他有一个需要传递的新世界，而在言语领域，每一个作家都意识到他指向的世界也是其他作家已经关注的世界，巴尔扎克的世界和司汤达的世界不是没有任何联系的两个行星，言语把作为其力量的推定范围的真理概念放在我们心中。言语没有被当作偶然的事实，言语建立在言语本身的基础上，我们已经看到，是这个事实把一种无言语思想的理想形式给了我们，而一种无声音的音乐的观念是荒谬的。即使问题仅在于一种概念—界限(idée-limite)和一种反意义，即使一句话的意义不能摆脱某句话的内在属性，在言语场合的表达活动也能无限地重复，人们能在言语上进行谈论，但不能在绘画上进行描绘，每一个哲学家都在考虑能概括所有话的一句话，而画家或音乐家则不希望概括一幅可能的绘画或一支可能的乐曲。因此，有理性(Raison)的特权。但为了弄清这一点，应该先把思想放回表达现象中。 222

这种语言概念与对失语症作出的最好和最新的分析一脉相承，我们在前面仅援引了其中的一部分。我们首先看到，在经验主义时期之后，自皮埃尔·玛丽以来的失语症理论看来已转向理智主义，认为语言障碍与"表达功能"(Darstellungsfunktion)或与"范畴"活动[①]有关，把言语建立在思维的基础上。事实上，失语症理论转

[①] 这类概念见于海德，凡·沃尔康姆，布曼和格林鲍姆，及戈尔德斯坦的著作。

向的不是一种新的理智主义。不管研究者知道与否，他们都极力主张我们称之为存在主义失语症理论——把思维和客观语言当作人得以投射到“世界”的基本活动的两种表现的理论[①] ——的东西。例如，颜色名称遗忘症。他们用分类测验证明，遗忘症患者丧失了把颜色归入一个范畴的一般能力，于是，他们就把言语缺陷归于这个原因。但如果考察具体的描述，人们就会发现，范畴活动在成为一种思维或一种认识之前，首先是与世界建立联系的某种方式，相当于体验的一种方式或形式。在正常被试中，对一堆样本的223知觉是按照给出的指导语组织起来的：“属于和示范样本相同范畴的颜色清楚到显现在其它颜色之上”[②]，例如，所有红色组成了一个集合，为了把所有属于该集合的颜色集中在一起，被试只需分离出该集合就行了。相反，在病人中，每一个样本只是作为个别的存在。它们与按照一定的原则、一种黏性或惰性组成的集合截然不同。当两种客观上相似的颜色呈现给病人时，它们必然不是作为相似的颜色：有时，在一种颜色中基本色调占主导地位，有时，在另一种颜色中明度或冷暖度占主导地位[③]。当我们以被动知觉的态度面对一堆样本，我们可能会有这样的体验：在我们看来，相同的颜色聚集在一起，在只是相似的颜色之间仅形成了不确定关系，“一堆样本看起来是不稳定的，在变动，我们注意到一种不断的变化，一种按不同的观察角度形成的几组可能颜色之间的抗争”[④]。

---

① 例如，格林鲍姆（《失语症和运动机能》）指出，失语症的障碍既是一般的，也是运动的，换句话说，他把运动机能当作意向性或意义的一种最初方式（参见上文166页），这种看法最终把人设想为存在，而不是意识。

② 盖尔布和戈尔德斯坦，《论颜色名称遗忘症》。

③ 同上，149页。

④ 同上，151—152页。

我们回到了关系的直接体验(Kohärence-erlebnis, Erlebnis des Passen),这可能就是病人的情况。说病人不能坚持一定的分类原则,不断地从一个分类原则转到另一个分类原则是错误的:事实上,病人没有采用过任何一个分类原则①。障碍与“从旁观者角度来看的颜色分类方式,从颜色角度来看的视觉场连结方式”②有关。障碍的原因不仅是思维或认识,而且也是颜色体验本身。按照另一位研究者的看法,正常的体验包含“圆圈”或“旋涡”,圆圈和旋涡内,每一个成分都能代表其它所有成分并且带有把它和其它成分联系在一起的“矢量”。在病人中,“……这种生活局限于更狭窄的范围内,与正常人的被感知世界相比较,在更小、更窄的圆圈里的运动。在漩涡边缘形成的一个运动不能马上延伸到中心,可以说,它停留在兴奋区之内,或只能传播到临近的周围区域。较广泛的意义单元不能在被感知的世界之内形成(……)。在此,每一个感 224 觉印象仍然受到‘意义矢量’的影响,但这些矢量不再有共同的方向,不再朝向确定的主要中心,它们比正常人的矢量更加发散”③。这就是人们在遗忘症中发现的“思维”障碍;人们看到,这种障碍与其说与判断有关,还不如说与形成判断的体验环境有关,与其说与自发性有关,还不如说与这种自发性对感性世界的把握和与我们把任何一种意向放人感性世界中的能力有关。用康德主义的话来说:这种障碍与其说影响到知性,还不如说影响到创造性想像力。因此,范畴活动不是一个最后事实,它是在某种“态度”(Einstellung)中形成的。同样,言语也是建立在这种态度上的,因此,问题

---

① 盖尔布和戈尔德斯坦,《论颜色名称遗忘症》,150页。

② 同上,162页。

③ E.卡西尔,《符号形式的哲学》,第三卷,258页。

可能不在于把语言建立在纯粹思维之上。"范畴行为和有意义语言的拥有表示一种唯一的和同样的基本行为。两者中任何一个都不可能是原因或结果"①。思维首先不是语言的一个结果，确实，某些病人②不能把颜色与一个给出的样本进行比较和分类颜色，但通过语言却能对颜色进行分类：他们能说出示范颜色的名称，然后不看示范颜色就能把与具有相同名称的所有样本集中在一起。确实，如果人们教精神不正常的儿童用同一个名称表示颜色，那么他们大致上能分类各种各样的颜色③。但是，他们所用的方法却是不正常的；这些方法不表示思维和语言的本质关系，而是表示与其活生生的意义分离的语言和思维的病理或偶然关系。事实上，许多病人能背诵颜色的名称，但不能对颜色进行分类。在遗忘性失语症病例中，"使范畴行为变得困难或成为不可能的原因不可能

225 是已经学得的词语的丧失。词语必定已经失去了词语通常具有的、能使词语在与范畴行为的关系中被使用的某种东西"④。词语到底失去了什么？是词语的概念意义吗？能说概念已脱离了词语，因而使思维成了语言的原因？但是，显而易见的是，当词语失去了它的意义时，它的感性外表也将发生变化，变得空洞⑤。当人们向遗忘症患者呈现一个颜色的名称，要求他选择一个相应的样本时，他只是重复讲这个名称，好像他期待着名称的某东西。但是，名称对他来说毫无用处，不表示任何东西，名称是陌生的和荒谬的，就像我们长时间地重复讲名称时发生的情况⑥。在病人中，

---

① 盖尔布和戈尔德斯坦，《论颜色名称遗忘症》，158 页。
② 同上。
③ 同上。
④ 同上，158 页。
⑤ 同上。
⑥ 同上。

虽然词语已经失去了其意义，但病人有时完好地保存着把观念联合在一起的能力[①]。因此，名称并没有与以前的“联想”分离，名称自我退变，就像一具无生命的躯体。词语和它的活生生的意义的关系不是一种外部联合关系，意义寓于词语中，语言“不是智力过程的外部伴随物”[②]。因此，正如我们在前面所说的，人们最终承认言语的动作或存在意义。语言是一个内部世界，但这个内部世界不是自我封闭和自我意识的思维。如果语言不表达思想，应该表达什么？它表达主体在意义世界中采取的立场，更确切地说，语言是这种立场本身。在此，“世界”一词不是一种说法：而是意味着“精神的”或文化的生活从自然的生活中获得了其结构，意味着有思维能力的主体必须建立在具体化的主体之上。在会说话的主体和听会说话的主体的主体看来，语音动作实现了某种体验的结构，某种生存的变化，正如我的身体的行为为我和为他人把某种意义赋予在我周围的物体。动作的意义不是包含在作为物理或生理现象的行为中。词语的意义不包含在作为声音的词语中。是人体的定义包含在超越和改变其自然能力的意义核心的一系列不连续行为中。这种超越活动首先出现在行为的获得中，然后出现在无声的动作沟通中：就是通过这种能力，身体向一种新的行为开放，使外部旁观者理解这种新的行为。一个确定能力的体系突然离开中心向四周散开，根据主体和外部旁观者不知道的、但与此同时又显现给他们的一种规律解体和重组。例如，按照达尔文的看法，旨在使眼睛不受太阳光伤害的皱眉头，或旨在使视觉变得清晰的双眼 226

① 人们注意到，病人面对一定的（红色）样本，能唤起相同颜色的一个物体（草莓）的回忆，从而能重新发现颜色（草莓红，红色）的名称，同上，177 页。

② 同上，158 页。

辐合，成了人的沉思活动的组成部分，并把这种含义传递给了旁观者。语言也不提出其它的问题：喉部肌肉的收缩，在舌齿之间摩擦的气流的送出，以及运用我们的身体的某种方式突然有了一种转义，并把它传递到我们的外面。爱情在欲望中的出现，动作在生命之初的不协调运动中的出现如同奇迹。为了奇迹能产生，语音动作应该利用已经获得的基本意义，言语动作应该在对话者共有的某种范围内进行，正如其它动作的理解必须以所有的人共有的被感知世界为前提，言语动作就在这个世界中展开和展现其意义。但是，光有这个条件是不够的；如果言语是真正的言语，那么言语将产生一种新的意义，就像如果动作是一种首创的动作，那么动作将第一次把一种人的意义给予物体。此外，目前获得的意义应该是新的意义。因此，应该把这种开放的和不确定的表示能力，即理解和传递意义的能力——人们就是靠着它和通过其身体和言语向新的行为、向他人、向他自己的思想超越——当作一个最后事实。

当研究者力图用语言的一般概念对失语症的分析作出结论时①，我们更清楚地看到他们抛弃了他们为追随皮埃尔·玛丽和为反对布罗卡的概念而采取的理智主义观点。关于言语，我们既不能说它是一种"智力活动"，也不能说它是一种"运动现象"：言语就是运动机能，语言就是智力。之所以能证明言语是身体固有的，是因为语言的情感不能归结为统一性，是因为原发性障碍有时与词语的主要部分，言语表达的物质工具有关，——有时与词语的外观，言语的意向，我们得以正确地说出或写出一个词语的这种全景有关，——有时与词语的直接意义，德国研究者称之为言语概念的

227

① 参见戈尔德斯坦，《失语症的分析和语言的本质》。

东西有关，——有时不仅仅与我们在前面分析过的遗忘性失语症病例中的语言体验，而且也与整个体验的结构有关。因此，言语建立在相对可分离的各种能力的基础上。但是，不可能发现“纯运动性的”和在某种程度上与语言意义有关的语言障碍。在单纯性失读症中，被试之所以不能辨认出一个词语中的字母，是因为病人不能使视觉材料成形，不能构成词语的结构，不能理解词语的视觉意义。在运动性失语症中，丧失的和保持的词语并不对应于词语的客观特征（长度或复杂程度），而是对应于词语对病人的重要性程度：病人如果不能区分“图形”和“背景”，不能随意地把图形的意义给予某个词语或某个字母，就不能在一系列熟悉的运动之内孤立地发出一个字母或一个词语的音。发音的准确性和句法的准确性始终成反比，这说明一个词语的发音不是一种纯运动性现象，它要求组织句法顺序的能力。尤其是涉及到言语意向障碍，比如语言错乱——字母遗漏、移位或增加和词语的节律改变，问题显然不在于印迹的破坏，而是在于区分图形和背景，不能使词语具有一定的结构和把握词语的发音特征①。如果人们想概括这两类意见，就应该指出，任何语言活动都必须以意义的理解为前提，但也应该指出，意义都是专指的；从词语的视觉意义经过词语概念到词语的概念意义，有各种不同的意义层次。如果我们继续在“运动机能”概念和“智力”概念之间游移不定，如果我们没有发现能把这两个概念结合在一起的第三个概念，一种所有层次共有的功能，这种功 228

---

① 戈尔德斯坦，《失语症的分析和语言的本质》，460页。在此，戈尔德斯坦赞同格林鲍姆的观点（《失语症和运动机能》），以便超越经典概念（布罗卡）和现代研究（海德）之间的两者择一。格林鲍姆指责现代研究“没有把运动的外在化和作为对失语症症状有决定性影响的一个基本方面的运动的外在化所基于的心理物理结构放在第一位”（386页）。

能既在被言语隐藏起来的准备中也在发音现象中起作用，带有语言的整个结构并在相对自主的过程中稳定下来，那么我们就不能理解这两个概念。在思维和“运动机能”都没有受到明显影响，但语言的“生命”已受到损伤的病例中，我们有可能发现这种言语所必需的能力。有时，除了主句在其中占主导地位，词汇、句法、语言的主要部分都没有受到影响。但病人不像正常被试那样使用这些材料。病人当只有人们向他提问，或他自己主动提出问题时才说话，但所提的问题仅限于固定的套话，就像他的孩子们每天放学回家时他向他们提的问题。他不使用语言来表达一种仅仅是可能的情境，在他看来，假命题（天空是黑的）没有任何意义。他只有准备好句子时才能说话[①]。我们不能说他的语言是自动的，因为没有一般智力衰退的任何迹象，词语是通过其意义组织起来的。但是，这种意义是固定的。施奈德没有体验到说话的需要，他的体验不以言语为目的，不能激发他提出问题，他的体验始终关注和局限于实在事物，因而排斥一切提问，一切与可能事物有关的东西，一切惊讶，一切即席发言。通过对比，我们看到了正常语言的本质：说话的意向仅处于开放的体验中。说话的意向像液体的沸腾从存在的深处涌现，形成的真空区域不断移向外面。“一旦人使用语言来建立和他本人、和他的同类的一种活生生关系，语言就不再是一种工具，不再是一种手段，而是内在的存在以及把我们和世界、我们的同类连接在一起的精神联系的一种表现，一种体现。病人的语言不能表现出很多知识，不能用于确定的活动，它完全缺少构成

[229]

① 贝纳里，《从语言角度对一个精神性盲患者的分析》，援引的病例仍然是施奈德，我们已就运动机能和性欲的关系对这个病例作过分析。

人的最深刻本质的这种创造能力，也许，这种创造能力表现在文明的创造中不像表现在语言本身的创造中那样明显。"[①]在重新采用这个著名的区分时，人们可能会说语言，即已形成的词汇和句法系统，以经验方式存在的"表达工具"，是言语行为的沉淀和沉积，没有表达出来的意义在言语行为中不仅找到了向外表达的手段，而且还获得了自为的存在，并且真正地成为意义。人们还可能区分出一种能表达的言语和一种被表达的言语。前一种言语是意义意向处在初始状态的言语。在这里，生存集中在不能由自然物体规定的某种"意义"上，生存试图在存在之外聚集，这就是为什么生存创造了作为它自己的非存在的经验支撑物的言语。言语是我们的生存超过自然存在的部分。但是，表达活动构成了一个语言世界和一个文化世界，使趋向远方的东西重新回到存在，由此形成了就像拥有获得的财富那样拥有可支配意义的被表达的言语。通过这些获得的东西，其它真正表达的活动——作家、艺术家或哲学家的活动——成为可能。这种始终在整个存在中重建的开放就是决定儿童的最初言语和作家的言语、词语的结构和概念的结构的东西。这就是人们通过语言猜测到的，不断重复，以自身为基础，或像波浪那样聚集和散开，以便投射到自身以外的功能。 230

关于言语和表达的分析比我们关于身体的空间性和统一性的说明能更好地使我们认识到身体本身的神秘本质。身体不是自在的微粒的集合，也不是一次确定下来的过程的交织——身体不是它之所处，身体不是它之所是——因为我们看到身体分泌出一种不知来自何处的"意义"，因为我们看到身体把该意义投射到它周

① 戈尔德斯坦，《失语症的分析和语言的本质》，496页。重点是我们加上去的。

围的物质环境和传递给其它具体化的主体。人们始终注意到动作或言语改变了身体的面貌,但人们仅局限于说动作和言语显现或表现另一种能力,思维或灵魂。人们没有看到,身体为了表现这种能力最终应成为它向我们表达的思想和意向。是身体在表现,是身体在说话,这就是我们在本章中学到的东西。塞尚在谈到一幅肖像画时说:"我之所以画所有这些蓝色小点和栗色小点,是为了使人注视肖像,就像肖像注视……人们可以在远处料到,一种绿色和一种红色融合在一起,就能使嘴变得忧愁,或者使脸庞带有微笑"①。正如我们将看到的,内在于或产生于有生命身体的一种意义的这种显现贯穿整个感性世界,我们的目光因受到身体本身的体验的提醒,将在所有其它"物体"中重新发现表达的奇迹。巴尔扎克在《驴皮记》中描写一块"白色的桌布如同刚下的一层雪,在桌布上,对称地摆放着盛有金黄色小面包的餐具。"塞尚说:"在我年轻的时候,我很想画这块雪白的桌布……我现在知道只能这样画:对称地摆放着的餐具,以及:金黄色的小面包。如果我画:盛有,我就感到别扭,您懂吗?如果我真正地要做到平衡,根据实物表现出餐具和小面包的细微差别,那么请您相信,圆面包,白雪以及诸如此类的东西就糟了。"②世界的问题,以及为了着手探讨身体本身的问题,在于一切依然继续存在。

*

我们因笛卡尔主义的传统而习惯于依赖客体:反省的态度把231身体定义为无内部的部分之和,把灵魂定义为无间距地向本身呈

---

① J. 加斯凯,《塞尚》,117页。
② 同上,123页及以下。

现的一个存在，从而净化了身体的普通概念和灵魂的普通概念。这些关联的定义在我们中和我们之外变得明确：一个无深度的物体的透明性，一个只不过是自以为他之所是的主体的透明性。物体贯穿地是物体，意识贯穿地是意识。"存在"一词有两种意义，也只有两种意义：人作为物体存在，或者作为意识存在。相反，身体本身的体验向我们显现了一种模棱两可的存在方式。如果我试图把身体设想为第三人称的一系列过程——"视觉"，"运动机能"，"性欲"——那么我发现这些"功能"不能通过因果关系相互联系在一起，或者和外部世界联系在一起，它们都隐隐约约地重新处在和包含在一个唯一生活事件中。因此，身体不是一个物体。出于同样的原因，我对身体的意识也不是一种思想，也就是说，我不能分解和重组身体，以便对身体形成一个清晰的观念。身体的统一性始终是不明确的和含糊的。身体始终有别于它之所是，始终既是性欲，也是自由，在被文化改变之时扎根于自然，从不自我封闭和被超越。不管是他人的身体，还是我的身体，除了体验它，即接受贯穿身体的生活事件以及与身体融合在一起，我没有别的手段认识人体。至少在我有一种经验，相应地，我的身体作为一个自然主体、作为我的整个存在的一个暂时形态的情况下，我是我的身体。因此，身体本身的体验和反省运动完全相反，反省运动从主体中得出客体，从客体中得出主体，仅给予我们身体的观念和观念的身体，而不是身体的体验或实在的身体。笛卡尔十分了解这一点，因为著名的致伊丽萨白的信把通过生活习惯设想的身体和通过知性设想的身体区分开来[1]。但在笛卡尔那里，我们只是出于我们是

---

① 《致伊丽萨白，1643年6月28日》，AT T，III，690页。

一个受制于观念认识的身体这个事实而获得的关于我们的身体的232 这种知识是特殊的,因为在实际所是的人后而,有作为我们的实际处境的有理性创造者的上帝。依靠这种超验性保证,笛卡尔能平静地接受我们的无理性状态:不是我们带着理性,一旦我们在物体的本质中认识到理性,我们只需在世界中行动和思考就行了[①]。但如果我们和身体的结合是实在的,我们如何能在我们自己身上体验到一个纯粹的灵魂,并由此通向一个绝对的精神(Esprit)? 在提出这个问题之前,让我们仔细地考察一下包含在重新发现的身体本身中一切东西。不仅仅是所有物体中的一个物体抵制反省,也可以说,始终附着于主体。难解之处延伸至整个被感知的世界。

① "最后,我相信在人的一生中有一次能清楚地理解形而上学原理是十分必要的,因为正是这些原理给了我们关于上帝和我们的灵魂的知识,我也相信经常用人的知性来沉思这些原理也许是十分有害的,因为知性不能很好地适应想像力和感官的功能;但最好是仅限于把人们有一次得到的结论保存在记忆中和信仰中,然后用其余的时间来研究知性与想像力和感官一起作用的观念。"《致伊丽萨白,1643 年 6 月 28 日》。

身体本身在世界中，就像心脏在机体中：身体不断地使可见的
景象保持活力，内在地赋予它生命和供给它养料，与之一起形成一个系统。当我在我的寓所里走动时，如果我不知道寓所的每一个外观相当于从这里或那里被看到的寓所，如果我没有意识到我自己的运动，如果我没有通过该我的运动的各种位置意识到我的身体的统一性，那么呈现给我的寓所的各种外观在我看来可能不是同一个物体的各种断面。我当然能在思想中俯视寓所，想像寓所，或在纸上画出寓所的平面图，但如果不通过身体的体验，我就不可能理解物体的统一性，因为我称之为平面图的东西只不过是一个较全面的景象：这是"从上面看的"寓所，我之所以能把寓所的所有熟悉景象概括到平面图中，是因为我知道同一个具体化主体能依次从不同的角度看。人们可能回答说，当我们把物体放回作为这种体验的极(pôles)之一的身体体验中时，我们就夺走了物体的构成其客观性的东西。从我的身体的角度看，我不把立方体的六个面看成是相等的，即使立方体是用玻璃做的，然而，"立方体"一词具有一种意义，立方体本身，真实的和在其感性外表之外的立方体，有它的相等的六个面。当我围绕立方体转一圈时，我看到正方形的正面开始变形，然后消失，而其它的面则相继出现和成为正方形。但这种体验过程在我看来只是思考同时有相等的六个面的完整立方体和立方体的纯概念性结构的理由。同样，为了围绕立方体的走动能导致"这是一个立方体"的判断，我的走动本身应该定位在客观空间，运动本身的体验不仅不能决定一个物体的位置，

身体本身在世界中，就像心脏在机体中：身体不断地使可见的景象保持活力，内在地赋予它生命和供给它养料，与之一起形成一个系统。当我在我的寓所里走动时，如果我不知道寓所的每一个外观相当于从这里或那里被看到的寓所，如果我没有意识到我自己的运动，如果我没有通过该我的运动的各种位置意识到我的身体的统一性，那么呈现给我的寓所的各种外观在我看来可能不是同一个物体的各种断面。我当然能在思想中俯视寓所，想像寓所，或在纸上画出寓所的平面图，但如果不通过身体的体验，我就不可能理解物体的统一性，因为我称之为平面图的东西只不过是一个较全面的景象：这是"从上面看的"寓所，我之所以能把寓所的所有熟悉景象概括到平面图中，是因为我知道同一个具体化主体能依次从不同的角度看。人们可能回答说，当我们把物体放回作为这种体验的极(pôles)之一的身体体验中时，我们就夺走了物体的构成其客观性的东西。从我的身体的角度看，我不把立方体的六个面看成是相等的，即使立方体是用玻璃做的，然而，"立方体"一词具有一种意义，立方体本身，真实的和在其感性外表之外的立方体，有它的相等的六个面。当我围绕立方体转一圈时，我看到正方形的正面开始变形，然后消失，而其它的面则相继出现和成为正方形。但这种体验过程在我看来只是思考同时有相等的六个面的完整立方体和立方体的纯概念性结构的理由。同样，为了围绕立方体的走动能导致"这是一个立方体"的判断，我的走动本身应该定位在客观空间，运动本身的体验不仅不能决定一个物体的位置，

235

而且恰恰相反，当我把自己的身体设想为一个可运动的物体时，我 236 能识别知觉的显现和构造真实的立方体。因此，运动本身的体验只不过是知觉的一个心理条件，对确定物体的意义没有用处。物体和我的身体能形成一个系统，但它是一系列的客观相关，而不是我们刚才所说的一个主观对应的集合。物体的统一性被想像为而不是被体验为我们身体的统一性的关联物。但物体是否因而有可能与物体向我们显现的实际情况分离？我们能以推论的方式把数字“六”的概念、“面”的概念和相等的概念放在一起，并在作为立方体定义的公式中把它们联系一起。但是，这种定义与其说给了我们需要思考的某东西，还不如说向我们提出了一个问题。只有意识到同时带着这些断定的特殊空间存在，我们才能摆脱盲目的和象征的思维。问题在于在思想上描述在六个相等的面之间包含一部分空间的这种特殊形状。然而，词语“包含”和“在……之间”之所以在我们看来有一种意义，是因为它们从我们的具体化主体的体验中获得了该意义。在空间本身中，如果没有一个心理物理主体在场，就没有方位，就没有里面，就没有外面。空间被关在一个立方体的各个面之间，就像我们被关在房间的四周墙壁之间。为了能思考立方体，我们需要在空间占据位置，有时在立方体的表面，有时在它的里面，有时在它的外面，这样，我们就能在一定的距离上看到立方体。有六个相等面的立方体不仅是看不见的，而且也是不可想像的；立方体看起来是自为的，但立方体不是自为的，因为它是一个物体。有一种最初的独断论，肯定物体自在或绝对地存在，但不考虑物体之所是，反省分析就是要我们摆脱这种独断论。但也有另外一种独断论，肯定物体的推定意义，但不考虑该意义是如何进入我们的体验的。反省分析用一个绝对物体的思维来

代替物体的绝对存在，试图俯视物体，不是从一个观看位置思考物体，所以破坏了物体的内在结构。之所以在我看来有一个有六个面的立方体，之所以我能把握物体，不是因为我从内部构成物体；而是因为我通过知觉体验进入世界的深处。有六个相等面的立方体 237 是概念—界限(idée-limite)，我就是通过它来表达在我眼里、在我手里和在其知觉明证中的立方体的有形呈现。立方体的各个面不是立方体的投射，而正好是它的各个面。当我一个接着一个地、根据知觉显现看它们时，我没有构造能解释这些透视的几何图的概念，而是立方体已经在我面前，并通过它的各个面展现出来。我不需要对我自己的运动采取一种客观看法，我不需要考虑我自己的运动，以便在物体的显现后面重建物体的真正形状。考虑已经作出，新的显现已经和主观运动结合在一起，并表现为一个立方体的显现。物体和世界是和我的身体的各部分一起，不是通过一种“自然几何学”，而是在一种类似于与存在于我的身体的各部分之间的联系，更确切地说，与之相同的一种活生生的联系中，呈现给我的。

外部知觉和身体本身的知觉是一起变化的，因为它们是同一个活动的两个方面。长期以来，人们试图解释著名的亚里士多德错觉，认为手指的不寻常位置使手指知觉的综合成为不可能：中指的右边和食指的左边通常不一起“工作”，如果两个手指同时被触摸，那么应该有两段。事实上，两个手指的知觉不仅是分开的，而且也是颠倒的：被试把中指碰到的东西归因于食指，相应地，如果人们用两种不同的刺激，比如说一个针状物和一个球状物，施加于两个手指，也能证明这一点①。亚里士多德错觉首先是身体图式

① 塔斯特文，契马克，席尔德，由莱密特引用，《我们的身体的形象》，36 页及以下。

的一种障碍。之所以两个触知觉不能综合在同一个物体中，不是因为手指的位置是不寻常的或在统计上是罕见的，而是因为中指的右边和食指的左边不能有助于对物体的协同探索，是因为作为被迫运动的手指交叉超越了手指本身的运动可能性，不可能在运动计划中成为目标。所以，在这里，物体的综合是通过身体本身的综合实现的，物体的综合是与身体本身的综合的相似物和关联物，确切地说，感知一段手指和把两个手指作为同一个器官来支配是一回事。身体图式的障碍甚至能直接表现在没有刺激支撑的外部世界中。在自体幻视中，病人在看到自己之前，总是经历过一种梦238 幻、幻想或焦虑状态，在外面显现出来的自我形象只不过是人格解体的反面[①]。病人感到置身于在他之外的另一个自我中，就像上升的电梯突然停了下来，我感到我的身体中的物质通过我的头逸出我的身体，越出了我的身体的界限。病人在自己的身体中感到他从来没有见过的另一个自我正在走近，就像正常人感到注视他的目光在其颈背部产生的灼热感，从而知道有人在他后面[②]。相应地，某种形式的外部体验导致和引起身体本身的某种意识。许多病人谈到使他们产生幻觉的"第六感觉"。由于视觉场客观上是颠倒的，斯特拉顿的被试首先看到头朝下的物体；在实验的第三天，当物体开始恢复常态时，被试感到"在头的后面注视火焰的奇怪印象"[③]。这是因为在视觉场的方位和作为视觉场的能力的身

① 莱密特，《我们的身体的形象》，136—138页。参见191页："病人在自体幻视期间体验到一种极度的忧伤感，忧伤感并向外扩展，直至进入另一个自我的形象中，这另一个自我形象看来是由与原来的自我感受到的情绪波动相同的情绪波动引起的"；"他的意识好像离开了自己。"以及门宁格—莱辛塔尔，《自我形象的幻觉》，180页："我突然感到我在我的身体之外"。

② 雅斯贝斯，由门宁格—莱辛塔尔引用，同上，76页。

③ 斯特拉顿，《视网膜映象不颠倒的视觉》，350页。

体本身的意识之间，有一种直接的相等，以至实验造成的颠倒能通过现象物体的颠倒，或通过感觉功能在身体中的重新分配无差别地表现出来。如果被试把视觉调节到远处，那么他将从自己的手指或所有近处物体得到一个双重映象[①]。如果他被人碰了或刺了一下，他将有一种双重的接触感或刺痛感。因此，复视扩大到身体 239 的两重性。每一种外部知觉直接就是我的身体的某种知觉，就像我的身体的每一种知觉都能用外部知觉的语言来解释。正如我们已经知道的，如果身体不是一个透明物体，不是按照其构成规律作为几何学的圆呈现给我们，如果身体是只有当我们接受它时才能被认识的一种表达的统一性，那么这种结构将传给感性世界。身体图式的理论不言明地是一种知觉理论。我们重新学会了感知我们的身体，我们在客观的和与身体相去甚远的知识中重新发现了另一种我们关于身体的知识，因为身体始终和我们在一起，因为我们就是身体。应该用同样的方式唤起向我们呈现的世界的体验，因为我们通过我们的身体在世界上存在，因为我们用我们的身体感知世界。但是，当我们在以这种方式重新与身体和世界建立联系时，我们将重新发现我们自己，因为如果我们用我们的身体感知，那么身体就是一个自然的我和知觉的主体。

---

① 莱密特，《我们的身体的形象》，39 页。

第一章 感知

客观思维不知道知觉的主体,因为客观思维把预成的世界当作一切可能事件的环境,把知觉当作这些事件之一。例如,经验主义哲学家考虑某个正在感知的主体,力图描述所发生的事情:有作为主体的存在状态或方式的各种感觉,因此,有真正的心理的东西。有感觉能力的主体是这些心理的东西的场所,哲学家描述这种感觉和感觉的基础,就像人们描述一个遥远国家中的动物志——但没有意识到他在感知自己,他是有感觉能力的主体,他体验到的知觉通常并不符合他对知觉所作的描述。因为从内部看,知觉不把任何东西归因于我们从别处得到的关于世界,关于物理学描述的刺激,关于生物学描述的感觉器官的知识。知觉首先不是在作为人们可以用因果关系范畴(比如说)来解释的世界中的一个事件,而是作为每时每刻世界的一种再创造和一种再构成。之所以我们相信书本上描写的世界的过去,物质世界,“刺激”,有机体,首先是因为我们有一个当前的和现实的知觉场,一个与世界或永远扎根在世界的接触面,是因为这个知觉场不断地纠缠着和围绕着主体性,就像海浪围绕着在海滩上搁浅船只的残骸。一切知识都通过知觉处在开放的界域中。问题可能不在于把知觉描述为在世界中产生的事实之一,因为我们不可能在世界的景象中消除我们固有的、因而有时为某个人存在的这种缺陷,因为知觉是这颗

“大钻石”的“瑕疵”。理智主义在觉悟中跨出了一步：在经验主义 241 哲学家理解的和为描述知觉事件而不言明地置身其中的在世界之外的这个场所，现在有了一个名称，并且出现在描述中。这就是先验的自我(Ego)。经验主义的全部论点因而被推翻，意识的状态成了一种状态的意识，被动性成了一种被动性的态度，世界成了一种关于世界的思维的关联物，并且仅仅为了一个有构成能力者而存在。不过，确实能说理智主义也认为世界是预成的，因为理智主义想像的世界的构成并没有实质性的内容：在经验主义描述的结尾处都加上“……的意识”的标记。理智主义认为整个体验系统——世界，身体本身和经验的我——都取决于带着三个项的关系的一个普遍思想者。但是，由于普遍思想者本身不处在这些关系中，所以这些关系仍然是经验主义范围内的关系：在宇宙事件中表现出来的因果关系。然而，如果在真正的我(Je)看来，身体本身和经验的我只不过是体验系统的因素，其它物体中的物体，那么我们如何能与我们的身体结合在一起？我们如何能相信我们亲眼看到我们通过一种精神检查确实理解的东西？为什么世界不是十分明确地呈现给我们？为什么世界只是一点一点地，而不是“整个地”显现出来？最后，世界如何成为我们感知到的世界？只有当经验的我和身体一开始就不是物体，并且永远不可能完全成为物体，只有当说我亲眼看见蜡块具有某种意义，相应地，只有当反省在我们内心深处发现的和人们称之为先验的我的这种不在场的可能性、这种逃避和自由维度，不是一开始就形成的，也不能被绝对地获得，只有当我不能绝对地说“我”(Je)，只有当一切反省活动和一切有意识采取的立场都建立在前个人意识生活的基础上和建议上，我们才能理解这一切。只要我们不能摆脱被创造者和创造者、作为意

识状态的感觉和作为一种状态的意识的感觉，自在存在和自为存在之间的两者择一，知觉的主体就仍然不能被人理解。因此，我们要重新探讨感觉，进一步对感觉作一番考察，以便让感觉告诉我们感知者与他的身体，与他的世界的活生生的关系。

归纳心理学将帮助我们为感觉谋求一个新的身分，因为它证明感觉既不是一种状态或一种性质，也不是一种状态的意识或一种性质的意识。事实上，所谓的性质——红，蓝，颜色，声音——是242寓于某种行为中的。在正常人中，一种感觉刺激，尤其是对他来说没有生命意义的实验室感觉刺激，几乎不改变一般的运动机能。但是，小脑或额叶皮层的病变表明，如果感觉刺激没有被纳入一种整体的情境，如果正常人的肌肉紧张度没有调整到享有优先的任务，那么感觉刺激就可能对肌肉紧张度产生作用。人们可能把举起胳膊的动作当作运动障碍的指标，但在红色、黄色、蓝色、绿色视觉场中，该动作在其幅度和方向方面有所变化。具体地说，红色和绿色视觉场有助于平移运动，而蓝色和绿色视觉场则有助于急剧而不连贯的运动，比如，右眼戴上红色镜片有助于右臂的向外伸展运动，戴上绿色镜片则有助于向内弯曲和收拢运动①。手臂的优势位置——人感到处于平衡和静止状态的手臂位置，病人的这个位置比正常人离身体更远——因颜色的引人而发生变化：绿色视觉场使这个位置靠近身体②。如果要做出一定幅度的动作，或用手指指出一定的长度，那么视觉场的颜色或多或少将影响被试反应的准确性，在绿色视觉场中，估计是准确的，但在红色视觉场中，

① 戈尔德斯坦和罗森塔尔，《论颜色对机体作用的问题》，3—9页。
② 同上。

估计不太准确。向外伸展运动因绿色视觉场而变快，因红色视觉场而变慢。对施加在皮肤上的刺激的定位因红色视觉场在手臂外展的方向方面有所变化。黄色和红色视觉场将增加重量估计和时间估计的错误量，在小脑性共济失调患者中，蓝色特别是绿色视觉场能抵消错误量。在这些不同的实验中，每一种颜色始终能在同一个方向上起作用，所以人们能把一种确定的运动值归因于颜色。大致上，红色和黄色视觉场有助于外展，蓝色和绿色视觉场有助于内收。不过，一般地说，内收表示机体转向刺激，受到世界的吸引——外展则表示离开刺激，退向世界的中心[①]。因此，各种感觉和"感觉的性质"不能归结为关于某种状态或某种难以形容的性质(quale)的感受，它们是与一种运动外貌一起呈现的，它们含有一种与生命有关的意义。人们早就知道有一种感觉的"运动伴随"，知 243 道刺激能引起和感觉或性质联系在一起的"初始运动"，能在感觉或性质的周围形成一个光环，知道行为的"知觉方面"和"运动方面"是有联系的。但是，在大部分时间里，人们似乎认为这种关系并不改变关系得以在其间建立的各个项。因为在我们前面举出的例子中，问题不在于不对感觉本身产生影响的一种外部因果关系。蓝色视觉场引起的运动反应，"蓝色的行为"，并不是由某种波长和某种强度确定的颜色对客观身体的作用；通过对比得到的、不对应于任何物理现象的蓝色，在其周围有同样的运动光环[②]。颜色的运动外貌不是在物理学家的世界中和通过某种看不见过程的作用形成的。它"在意识中"吗？是否应该说作为感觉性质的蓝色体验

① 《行为的结构》，201页。

② 戈尔德斯坦和罗森塔尔，引用著作，23页。

引起了现象身体的某种变化？但是，人们不知道为什么对某种性质(quale)的意识能改变我对大小的估计，而感知到的颜色作用并非始终对应于颜色对行为的作用：红色能增加我的反应，但我对此一无所知①。只有当颜色不再是自我封闭的状态，或不再是向有思维能力的主体呈现的难以形容的性质，只有当颜色在我身上遇到了我得以适应世界的某种一般结构，只有当颜色以一种新的估计颜色的方式要求我，以及只有当运动机能不再是仅仅关于目前或即将来到的我的位置变化的意识，以便成为每时每刻能确定我的大小标准和我在世界上存在的可变范围的功能，颜色的运动意义才能被理解。蓝色是要求我某种注视方式的东西，是被我的目光的确定运动触及的东西。它是向我的眼睛和我的整个身体的能力开放的某个场或某种气氛。在这里，颜色的体验证实和使人认识到由归纳心理学建立的相关。绿色通常被认为是一种“能使人平静的”颜色。一位女病人说：“我心神集中，内心平静。”②康定斯基说，绿色“不向我们要求任何东西，不向我们索取任何东西。”歌德说：蓝色好像“顺从我们的目光”。相反，关于红色，歌德说它“深入眼睛”。③戈尔德斯坦的一位病人说，红色“有心碎感”，黄色“有刺激性”。一般地说，人们对红色和黄色有一种“离别和离开中心的运动的体验”，另一方面，人们对蓝色和绿色有一种“平静和全神贯注”的体验④。如果施加微弱的或短促的刺激，人们就能揭示性质的植物和运动本质和生命意义。所以，颜色在被看到之前，已

244

① 戈尔德斯坦和罗森塔尔，引用著作，23页。
② 同上。
③ 康定斯基，《绘画艺术中的形式和颜色》；歌德，《颜色学》，特别是293节，由戈尔德斯坦和罗森塔尔引用，同上。
④ 戈尔德斯坦和罗森塔尔，23—25页。

经通过相应于颜色和准确地确定颜色的某种身体态度的体验呈现出来：一个被试说："在我的身体里有一种从上到下的移动，这不可能是绿色，只能是蓝色；但事实上我并没有看到蓝色。"[1]另一个被试说："我咬紧牙齿，我因而知道这是黄色。"[2]如果人们从一个阈下值开始，逐渐增加一个光刺激的强度，那么首先有某种身体态度 245 的体验，突然，感觉延伸开来，并"扩展到视觉领域。"[3]正如当我集中注意力，注视白雪时，我能分解融化在反光和透明世界里的雪的表面"白色"，同样，人们也能在声音之中找到一种"微旋律"，音程只不过是首先在整个身体中体验到的某种紧张的最后成形。[4]如果向已经丧失一种颜色表象的病人呈现任何实际颜色，他们就能产生已丧失的颜色表象。实际颜色能使病人产生一种"颜色体验的全神贯注"，使他能"把各种颜色集中在他的眼睛里"[5]。因此，在成为一种客观景象之前，性质已经被一种在其本质中指向它的行为辨认出来，这就是为什么一旦我的身体采取了蓝色的态度，我就获得了蓝色的一种准存在。所以，不应该问为什么和何以红色意味着用力或暴力，绿色意味着平静和安宁，而是应该重新学会体验这些颜色，就像我们的身体那样体验颜色，也就是说，把颜色体验为平静或暴力的具体化。当我们说红色能增加我们的反应的幅度时，不应该把这句话理解为与两个不同的事实——红色感觉和运动反应——有关，而是应该认识到，通过我们的目光注视的和支撑的其结构，红色已经是我们的运动存在的放大。感觉的主体既

---

① 韦尔纳，《感觉和感知研究》，I，158页。
② 同上。
③ 同上，159页。
④ 韦尔纳，《论声音形象的形成》。
⑤ 韦尔纳，《感觉和感知研究》，I，160页。

不是注意到一种性质的一个思想者，也不是可能受性质影响或被性质改变的一个无生命环境，感觉的主体是与某种生存环境同源或同时发生的一种能力。有感觉能力者和感性事物的关系可比之于睡眠者和睡眠的关系：当某种有意识的态度突然从外面得到了它期待的确认，睡眠就来临了。为了入睡，我将缓慢深呼吸，人们立即会说，我的嘴与某个能引起和抑制我的呼吸的外在的大肺相通，刚才还受我支配的某种呼吸节律现在成了我的存在本身，直到那时还作为意义被指向的睡眠突然成了情境。同样，我在一种感觉的期待中倾听和注视，突然，感性事物占据了我的耳朵或我的目光，我把我身体的一部分或我的整个身体交给作为蓝色或红色这种振动或充满空间的方式。正如圣事不仅仅象征着圣宠在有感觉能力的物种中的一种作用，而且也是上帝的实际显现，使上帝的实际显现寓于一部分空间中，并传递给那些内心准备好吃圣餐的人，同样，感性事物不仅仅有一种运动和生命意义，而且也只不过是向我们呈现一个点空间的某种在世界上存在的方式，如果我们的身体有这种能力，就会承担和接受这种在世界上存在的方式，确切地246 说，感觉是一种相通(领圣餐)。

从这个观点看，有可能把理智主义拒绝给予的一种意义还给"感官"概念。理智主义说，只有当我的感觉和我的知觉是某物的感觉或知觉——例如，蓝色或红色的感觉，桌子或椅子的知觉，我的感觉和知觉才是可确定的，因而才能为我存在，不过，蓝色和红色不是当我与它们一致时我感受到的这种难以形容的体验，桌子和椅子不是受我的目光支配的这种短暂显现；物体通过一系列开放的可能体验只能被确定为一种可辨认出的存在，并且仅仅为进行这种辨认的主体存在。存在仅仅是为了能与存在保持一段距

离，因而本身完全处在存在之外的某个人。因此，灵魂成了知觉的主体，“感官”概念是不可想像的。如果看和听是离开印象，把印象放在思想中，不再为认识存在，那么说“我亲眼看见或我亲耳听到”就是荒谬的，因为我的眼睛和我的耳朵仍然是世界的存在，尽管它们不能以这个理由在世界前面设置世界得以被看见或听到的主体性区域。当我把我的眼睛和耳朵当作我的知觉工具时，我不能为我的眼睛或我的耳朵保存某种认识能力，因为这个概念是含糊的，我的眼睛或耳朵只不过是身体的兴奋的工具，而不是知觉本身的工具。在自在和自为之间，没有介于之间的东西，因为即使我的感官有好几个，但它们并不是我本人，只不过是物体。我说我的眼睛看，我的手触摸，我的脚痛，但是，这些自然的表达不表示我的真正体验。这些表达已经给了我关于体验的一种解释，但这种解释使体验和原来的主体分离。因为我知道光线作用于眼睛，接触发生在皮肤上，我的鞋子弄痛我的脚，所以我把属于我的灵魂的各种知觉分散到我的身体，我把知觉放在被感知物体中。但这只不过是意识活动的时空痕迹。如果我从内部考虑意识活动，那么我能发现一种无地点的唯一认识，一种无部分的灵魂，思维和感知之间没有差别，就像看和听之间没有差别。——我们能坚持这种观点吗？如果我没有亲眼看是真的，我为什么不知道这个真理？——我不知道我说的东西，我没有反省过吗？但我为什么不能反省？既然按照定义，我的思维是为了我的思维本身，那么精神检查，我自己的思维活动，何以能瞒过我？如果反省能被证实为反省，也就是说，能被证实为向真理的迈进，那么反省就不应该局限于用一种世界观来代替另一种世界观，而应该向我们证明自然的世界观如何在反省的观点中被理解和被超越。反省应该阐明继反省之后的非 247

反省，证明非反省的可能性，以便本身能被理解为开始。说仍然是我认为自己处在一个身体中，认为自己有五种感官，显然只不过是一种字面的解决办法，因为只有当具体化原则上是一种错觉，这种错觉的可能性是不可理解的，我才能在这个具体化的我(Je)中认识反省的我。我们应该对自为和自在之间的两者择一提出怀疑，因为它把"感官"放回物体世界中，从身体的内在性中得出作为绝对非存在的主体性。这就是当我们把感觉定义为共存或相通时所做的。蓝色的感觉不是通过我对蓝色的所有体验可辨认出的某种性质(quale)的认识或位置，就像几何学的圆在巴黎和在东京是相同的。感觉可能是意向的，也就是说，感觉不像一个物体那样以本身为基础，感觉指向和表示感觉以外的东西。但是，感觉指向的东西只有通过我的身体与它的密切关系才能盲目地被辨认出来，它不是在完全的明晰中构成的，它是被一种潜在的和把它的不透明性和亲在留给它的一种知识重新构成或重新采用的。感觉是意向的，因为我在感性事物中发现了某种生存节律的建议——外展和内收，因为为了回答这个建议，深入以这种方式向我建议的生存形式时，我要依靠一个外部的存在，不管这个存在向我开放还是关闭。之所以性质向四周扩散某种生存方式，之所以性质有一种迷惑力和我们刚才称之为圣事意义的东西，是因为有感觉能力的主体不把性质当作物体，而是与性质一致，把性质占为已有，发现在性质中的暂时规律。让我们进一步加以说明。有感觉能力者和感性事物不像两个外部东西那样，一个面对另一个，感觉不是感性事物进入有感觉能力者。是我的目光支撑着颜色，是我的手的运动支撑着物体的形状，更确切地说，我的目光和颜色结合在一起，我的手与坚硬和柔软结合在一起，在感觉的主体和感性事物之间的

248

这种交流中,我们不能说一个起作用,另一个接受作用,不能说一个把意义给予另一个。如果没有我的目光或我的手的探索,在我的身体与感性事物一致之前,感性事物只不过是一种含糊的要求。"如果一个被试想体验一种确定的颜色,比如说蓝色,却力图把一种相应于红色的态度给予他的身体,那么将产生一种内部冲突,一种痉挛,但只要他采取相应于蓝色的态度,痉挛就随即停止。"[①]因此,将被感知到的感性事物向我们的身体提出了一个含糊的问题。我应该找到一种态度,以便向我的身体提供自我确定和成为蓝色的手段,我应该找到一个答案来回答一个表达得不太好的问题。不过,我只能根据感性事物的要求去寻找,我的态度不足以使我真正地看到蓝色,或真正地触摸到一个坚硬的表面。感性事物把我提供给它的东西还给我,但这是我从它那里得到的东西。我沉思天空的蓝色,我不是面对它的一个先验的(acosmique)主体,我不是在观念中拥有天空的蓝色,我不在它前面展开能向我揭示其秘密的一种蓝色观念,我陷入其中,我深入这个秘密,它"在我心中被沉思",我是集中、聚集和开始自为存在的天空本身,我的意识被这种无限的蓝色堵塞。——但天空不是灵魂,说天空自为存在,不是没有任何意义?——显然,地理学家或天文学家的天空不是自为存在的。但是,关于被扫视它和寓于其中的我的目光感知或感觉、支撑的天空,即我的身体采取的某种生命振动的环境,人们能在天空不是由外在部分构成的意义上,在整体的每一个部分"能感受"发生在所有其它部分中的事情,并能"在动力学上认识"[②] 它们的意

① 韦尔纳,《感觉和感知研究》,I,158 页。
② 科勒,《身体的格式塔》180 页。

义上，说天空是自为存在的。至于感觉的主体，他不必是一种无地球重量的纯粹虚无。只有当作为有构成能力的意识的感觉主体应 249 该无所不在，应该与存在同外延和思考宇宙的真理，这才是必需的。但是，被感知的景象不属于纯粹的存在。我所看到的被感知景象不是我个人经历的一个因素，因为感觉是一种重新构成，它必须以在我身上的一种预先构成的沉淀为前提，作为有感觉能力的主体，我充满了我首先对之感到惊讶的自然能力。用黑格尔的话来说，我不是"存在中的一个洞"，而是能产生、也能消失的一个窟窿，一个褶皱。①

让我们坚持这一点。我们用什么方法才能摆脱自为和自在的两者择一？知觉的意识为什么能被它的对象堵塞？我们用什么方法能把感觉的意识和理智的意识区分开来？因为：1° 每一种意识都发生在一个普遍性的环境中，并且在我们看来是来源不明的。我不能在说"我理解一本书或我决定把我的一生献给数学"的意义上，说"我看见天空的蓝色"。即使从内部看，我的知觉也表示一种给定的情境：我看见蓝色，因为我能感受颜色，相反，个人活动也能创造一种情境：我是数学家，因为我已经决定做数学家。因此，如果我想准确地表达知觉的体验，那么我就应该说人们在我身上感知，而不是我在感知。每一种感觉都包含梦幻或人格解体的根源，就像我们真的生活在梦幻中时，我们通过梦幻给予我们的这种惊讶体验到这个根源。也许，知识能告诉我如果没有我的身体的适应，感觉就不可能发生，例如，如果没有我的手的运动，就不可能有

---

① 我们已经在别处指出，从外部看的意识不可能是一个纯粹的自为（《行为的结构》，168 页及以下）。人们开始认识到从内部看的意识也没有两样。

确定的接触。但是，这种活动是在我的存在的外围发生的，除了我能意识到我的生和我的死，我意识不到我是我的感觉的真正主体。我的生和我的死都不能作为我的体验呈现给我，因为如果我以这种方式想像我的生和我的死，那么我也许以为我在出生前已经存 250 在或在死后继续存在，以便能体验我的生和我的死，因此，我确确实实不能想像我的生和我的死。所以，我只能把自己理解为“已经出生”和“还没有死”，我只能把我的生和我的死理解为前个人的界域；我知道人们出生，人们死亡，但我不可能知道我的生和我的死。每一种感觉，严格地说，最初的和最后的感觉和这种唯一的感觉，是生和死。有感觉体验的主体以生开始，以死告终，由于有感觉体验的主体不能先于生，也不能后于死，所以感觉必然在一个普遍性的环境中向感觉本身显现，感觉来自我这边，感觉属于一种先于感觉存在和在感觉后继续存在的感受性，就像我的生和我的死属于来源不明的必生性和必死性。通过感觉，我在我的个人生活和我的行为本身之外把握我的行为从中产生的一种给定的意识生活，作为自然的我(Moi)的我的手、我的眼睛、我的耳朵的生活。每当我体验到一种感觉，我总是感到感觉与我的存在本身，与我承担的和我对它起决定性作用的存在无关，而是与已经向世界表态、已经向世界某些方面开放并与之同时发生的另一个我有关。在我的感觉和我之间，始终有阻止我的体验成为自明的一种最初经验的深度。我感到感觉是一种已经与一个物质世界有关、通过我向四周扩散、但我不是其创造者的一般存在样式。2° 感觉可能是来源不明，因为感觉是局部的。看的人和触摸的人不完全是我自己，因为可见的世界和可触摸的世界不是整个世界。当我看见一个物体时，我总是感到在我目前看见的东西之外还有存在，不仅有可见

的存在，而且还有通过听觉可触知的或可察觉的存在——不仅有感性的存在，而且还有任何感觉提取都取之不尽的一种物体深度。相应地，我不是整个地置身于这些作用中，这些作用处在边缘，它们在我面前产生，可以这么说，看的我和听的我是专门从事于和熟悉存在的一个方面的我，正是以此为代价，目光和手才能猜测到能使知觉变得明确的运动，才能表现出使目光和手具有自动性外表的这种预见。——我们能对这两种观点加以概括：每一种感觉都属于某个场。说我有一个视觉场，就是说我通过位置通向和进入一个存在系统，这些可见的存在按照一种最初的约定和通过一种天赋，不需要我进行任何努力就能受我的目光支配；这就是说，视觉是前个人的；——也就是说，视觉始终是有限的，在我的目前的视觉周围，始终有一个不能被看见、甚至不可见的物体的界域。视觉是一种受制于某个场的思维，这就是人们叫做感官的东西。当我说有各种感官，这些感官能使我进入世界时，我并不是一种混淆的牺牲品，我不把因果思维和反省混同在一起，我只是表达摆在一种完整的反省而前的这个真理：通过共同的自然性质，我能发现存在的某些方面的一种意义，而不必通过一种构成作用把这种意义给予存在的某些方面。

不同感官的差别可以通过感官和智力活动的差别得到解释，理智主义不谈论感官，因为在理智主义看来，只有当我为了分析而回想起具体的认识活动时，感觉和感官才显现出来。我从中区分出一种偶然的内容和一种必然的形式，但是，内容只不过是一个想像的因素，而不是一个能与整体活动分离的因素。所以，没有感官，只有意识。例如，理智主义拒绝提出感官有助于空间体验形成的著名问题，因为作为认识材料的感觉性质和感官本身不可能拥

有一般地说作为客观性形式的空间，特殊地说作为性质的意识得以成为可能的方式的空间。如果感觉不是对某物的感觉，那么感觉就是虚无的感觉，在最普通意义上的“物体”，比如，确定的性质，只有当一团杂乱的印象进入景象和通过空间得到调整时，才能显现在这团杂乱的印象中。因此，如果所有感官能使我们进入存在的任何一种形式，也就是说，如果感官是感官，那么所有感官都是空间的。由于同一种必然性，感官全部都应该向同一个空间开放，否则，感官使我们与之建立联系的感觉存在仅仅是为了感觉存在所属的感官而存在——就像幽灵仅仅晚上出现，感觉存在缺少存在的完整性，我们不可能真正地意识到它们，即把它们当作真正的存在。经验主义力图用事实来反对这种推断，但无功而返。如果人们想证明触觉从本身看不是空间的，如果人们试图在盲人中和 252 在精神性盲病例中找到一种纯触觉体验，并证明触觉体验不是根据空间确定的，那么这些实验证据必须以它们得以被证明的东西为前提。何以在实际上知道失明和精神性盲仅仅取消病人体验中的“视觉材料”，但不影响病人的触觉体验的结构？经验主义以为第一个假设是当然的，正是在这种条件下，事实才能被认为是决定性的，但经验主义用这种方法假定了有待证明的感官的分离。更确切地说：如果我承认空间最初属于视觉，然后再从视觉转到触觉和其它感官，就像在成人中，看起来有空间的触知觉，那么我至少应承认“纯触觉材料”是被一种源于视觉的体验移开和覆盖的，承认纯触觉材料被并入一种整体的体验中，并最终难以被分辨出来。但是，有什么理由能在这种成人的体验中区分出一种“触觉”支撑？我在询问盲人时试图重新发现的所谓“纯触觉”，难道不是与整合的触觉功能无任何共同之处且不能用于分析整体体验的一种

非常特殊的体验吗？人们不能靠归纳法和引入“事实”——比如，盲人的无空间的触觉——来确定各种感官的空间性，因为这个事实还需要解释，因为人们会把这个事实当作一个有意义的、能揭示触觉固有的一种性质的事实，或当作一个偶然的、能根据人们通常对感官及其在整个意识中的关系形成的概念表示病态触觉的特性的事实。在经验主义的意义上，也是在学者想像一种绝对客观性时采用它的意义上，问题在于反省，而不是在于体验。因此，人们有充分的理由一开始就说所有感官都是空间的，如果人们反省什么是感官，那么哪一种感官能向我们呈现空间的问题应该被认为是不可理解的问题。不过，在这里，有两种反省是可能的。其一是理智主义的反省，它使对象和意识主题化，以便重新采用康德主义的表达方式，把对象和意识“引入概念”。于是，对象成了存在的东253西，因而也是为所有人和永远存在的东西(尽管作为短暂的一现，但它在客观时间中存在则是恒真的)。被反省主题化的意识是自在的存在。借助于这种意识概念和对象概念，人们很容易证明每一种感觉性质只有在宇宙关系的背景中才完全是对象，感觉只有在为一个中心的和唯一的我(Je)存在时才能存在。如果人们想在反省运动中停顿一下，比如说谈论一种局部的意识和一个孤立的对象，那么人们可能有一种在某方面不能自知的意识，因而这不可能是意识，有一个不可能从某观看位置被认识的对象，因而这不可能是对象。但我们始终能质问理智主义，它是从哪里得到意识和对象的这种概念或本质的。如果主体是纯粹的自为，那么“我思应该能伴随着我们所有的表象”，“如果一个世界应该能被想像”，那么性质就应该包含萌芽状态中的世界。但是，我们最初何以得知有纯粹的自为，我们何以得知世界应该能被想像？人们可能回答

说，这就是主体和世界的定义，如果人们不以这种方式理解主体和世界，人们在谈论它们的时候就不知道在谈论些什么。事实上，在已经构成的言语方面，世界和主体的意义就是这样的。但是，言语从何处得到其意义？彻底的反省是当我正在形成和表达主体概念和客体概念时重新控制我的反省，彻底的反省阐明了这两个概念的起源，它不仅仅是起作用的反省，而且也是在其作用中意识到自己的反省。人们还可能回答说，反省分析不仅能把握"观念中"的主体和客体，而且也是一种体验，我在反省时又重新置身于我之曾经所是的这个无限的主体中，并且我把客体放回作为其基础的关系中，没有必要询问我从何处里得到这种主体概念和客体概念，因为这些概念仅仅是为人存在的东西的必要条件的表达。但是，至少在被主题化时，反省的我(Je)有别于非反省的我(Je)，显现的东西既不是意识，也不是纯粹的存在，正如康德本人深刻地指出的，而是体验，换句话说，是一个有限的主体与一个不透明存在的联系，主体就在这种联系中出现，但仍然置身于其中。这就是"纯粹 254 的体验，也可以说是无声的体验，问题仍在于把这种体验引向其本义的纯粹表达"[1]。我们不是在能完全决定每一个事件的关系体系的意义上，而是在其综合不可能完成的一个开放整体的意义上得到一个世界的体验。我们不是在一种绝对主体性的意义上得到一个我(Je)的体验，而是得到被时间过程解体和重组的我。主体的统一性或客体的统一性不是一种实在的统一性，而是一种在体验界域中推定的统一性。应该在主体概念和客体概念之内重新发现我的主体性的事实和初始状态的客体，作为客体概念得以产生

① 胡塞尔，《笛卡尔的沉思》，33页。

的原始层。关于意识，我只有首先回想起我之所是的这个意识，才能形成意识的概念，特别是我不应该一开始就定义感官，而是应该与我从内部体验到的感觉性(sensorialité)重新建立联系。我们不必一开始就把世界得以被想像的必要条件给予世界，因为为了世界能被想像，世界首先应该被了解，应该为我存在，也就是说，应该显现，只有当我是决定世界的上帝，而不是在世界中遭到抛弃和在完全意义上"维系于世界"的人，先验美学才不和先验分析混淆在一起。因此，我们不必遵照康德关于一个唯一空间的推断。唯一空间是人们得以想像完全的客观性的必要条件，如果我试图主题化多个空间，那么这些空间确实能归结为统一性，其中的每一个空间都与其它空间处在某种位置的关系中，与其它空间是同一的。但是，我们是否知道完全的客观性能被想像？所有的视觉角度是否能共存？它们是否能在某处都被主题化？我们是否知道触觉体验和视觉体验能完全合在一起，而不需要一种感觉间的体验？我的体验和他人的体验是否能在一个唯一的主体间的体验系统中连接在一起？也许，在每一种感觉体验中或在每一种意识中，有任何合理性都不能使之还原的各种"幽灵"。整个先验演绎被悬置在对一种完全的真理体系的肯定上。如果我们要进行反省，就应该追溯这种肯定的起源。在这个意义上，我们能站在胡塞尔一边[①]，说255 在彻底的反省中，休谟想比任何人走得更远，因为他确实想在观念方面把我们带到我们体验到的现象上——尽管他在别处肢解和分解这种体验。特别是唯一空间概念和唯一时间概念，其依据是康德在先验辩证法中批判的存在要求概念，应该被放人圆括号里，

① 例如，《形式的和先验的逻辑》，226页。

并且应该根据我们的实际体验形成其体系。这种新的反省概念就是现象学的概念,换句话说,在于提出一个新的先验定义。康德已经指出,在体验前,也就是在我们的人为性界域之外,先验是不可认识的,问题不在于区分一个是先验(a priori)的,另一个是后天(a posteriori)这两种实在的认识因素。之所以先验在其哲学体系中保留了与实际存在的东西相反和作为人类学规定性应该存在的东西的特性,仅仅是因为康德没有把他的这个纲领坚持到底:它在于用我们的实际状况来定义我们的认识能力,迫使他把一切可想像的存在放回这个世界的背景中。自体验——也就是向我们的实际世界的开放——被认为是认识的开始起,就没有任何方法能区分先验真理和实际真理,区分世界应该之所是和世界实际之所是。被当作先验真理的感官的统一性只不过是一种基本偶然性的形式表达:我在世界上存在的事实——被认为是后天产生的感官的多样性,包括感官的多样性在一个人类主体中采取的具体形式——对这个世界,也就是对我们能用推论思考的唯一世界来说是必然的;因此,感官的多样性成了一种后天真理。一切感觉都是空间的,我们持有这个论点,不是因为作为对象的性质只能在空间中被想像,而是因为作为与存在的最初联系、作为有感觉能力的主体对感性事物表示的一种存在的形式的重新把握、作为有感觉能力者和感性事物的共存的性质本身是由一个共存的环境,也就是由一个空间构成的。我们先验地说,任何感觉都不是点状的,任何感觉性都必须以某种共存的场为前提,我们从中得出盲人也有空间体验这个与拉歇利埃相反的结论。但是,这些先验真理只不过是对一个事实,即作为存在形式再现的感觉体验的事实的解释,这种再现也意味着我每时每刻都能产生几乎完整的触觉或视觉,意味着如 256

果我的意识在某种程度上不被堵塞和不丧失它的某种可支配性，我就不能看和触摸。因此，感官的统一性和多样性是同样的真理。先验是在其不言而喻的逻辑的全部推论中被理解、被阐明和被遵循的事实，而后天则是孤立的和暗含的事实。说触觉没有空间性是矛盾的，如果不在空间里触摸，就不可能先验地触摸，因为我们的体验是对一个世界的体验。但是，触觉景象进入一个一般的存在，并不表示触觉的外在必然性，而是按照自己的方式在触觉体验本身中自发地形成。体验给予我们的感觉不是一种无足轻重的内容和一个抽象因素，而是我们与存在的接触面之一，一种意识结构，所有性质的普遍条件，而不是一个唯一的空间，我们靠每一种性质获得在空间存在的一种特殊方式，也可以说研究空间的一种特殊方式。说每一种感官构成了一个在大世界之内的小世界既不是矛盾的，也不是不可能的，由于每一种感官的特殊性，小世界是绝对必需的，并且向大世界开放。

总之，先验和经验、内容和形式之间的区分一旦消失，感觉空间就成了作为唯一空间的整体形状的各种具体因素，朝向唯一空间的能力是与在一种感官的分离中退出唯一空间的能力分不开的。在音乐厅里，当我重新睁开眼睛时，与刚才音乐在其中展开的空间相比较，可见空间在我看来显得更加狭小，尽管在演奏乐曲时我的眼睛始终是睁开的，我觉得音乐不是真正地被包含在这个确定的和狭小的空间里。通过可见空间，音乐暗示着音乐在其中展开的一个新维度，就像在有幻觉者中，被感知物体的明亮空间不可257 思议地夹杂着一个其它呈现得以成为可能的"黑暗空间"。就像他人对为我的世界的看法，每一种感官的空间领域对其它感官来说是一种不可认识的绝对存在，并且规定了它们的空间性。仅仅为

一种批判主义的哲学提供一些经验兴趣但不动摇先验确实性的这些描述,向我们重申了一种哲学的重要性,因为空间的统一性只能在各种感觉领域的相互交织中被发现。经验主义对一种非空间知觉的著名描述就是在这里是正确的。动过白内障切除手术的先天性盲人的体验从来没有证明,也不能证明对他们来说空间始于视觉。但是,病人对他刚刚进入的这个视觉空间惊叹不已,与视觉空间相比较,他的触觉体验十分贫乏,所以他很自然地断定在手术之前他从未有过空间体验[①]。病人的惊讶,病人进入新的视觉世界时的犹豫,表明触觉不是如同视觉那样是空间的。人们指出[②]:"在手术后,通过视觉产生的形状在病人看来是某种新的东西,病人不把它和他们的触觉体验联系起来","病人肯定他在看,但不知道他看到的东西(……)。他不认为他的手是他看到的样子,他只是提到处于运动状态中的一个白点。"[③]为了用视觉区分一个圆和一个长方形,他需要注视图形的边缘,好像他是用手注视的[④],他总想去抓人们给他看的东西[⑤]。从中能得出什么结论?触觉体验没有向空间知觉提供的是什么?但是,如果触觉体验完全不是空间的,病人会把手伸向人们给他看的东西吗?这个动作意味着触觉是在至少与视觉材料的环境相似的一个环境中展开的。事实证 258

---

① 一位病人说,他在手术前以为拥有的空间概念并没有使他形成一个真正的空间表象,而只不过是一种"通过思维活动获得的知识"(冯·森顿《先天性盲人在手术前后对空间和形状的理解》,23页)。视觉的恢复造成了也和触觉有关的生活方式的全面重组。世界的中心转移了,触觉图式被遗忘,通过触觉的认识变得没有把握,从此以后,存在的潮流需通过视觉,病人所谈论的就是这种变弱的触觉。

② 同上,36页。

③ 同上,93页。

④ 同上,102—104页。

⑤ 同上,124页。

明，如果不使用目光，视觉就什么也不是。病人“首先看到颜色，就像我们闻到一种气味：气味围绕着我们，作用于我们，但没有用一个确定的空间占据一个确定的形式。”[①]起初，一切都相互混淆，一切看起来都在运动。只有当病人后来理解到“什么是看”[②]，也就是当病人把目光当作一种光，而不是当作一只手来移动和投向时，才能产生有色表面的分离和对运动的正确感知。这个事实证明，每一种感官以它自己的方式询问物体，每一种感官是某种综合的因素，但是，如果不通过字面定义保留“空间”一词，以便表示视觉综合，我们就不能在共存理解的意义上拒绝承认触觉的空间性。如果没有最初的视知觉得以进入的一个准空间触觉场，那么真正的视觉在转变阶段的过程中和通过一种靠眼睛的触觉形成，就不能被理解。如果被人为分隔开来的触觉没有组织起来，以便使共存成为可能，那么视觉就不可能与触觉建立直接的联系，就像在正常成人中发生的情况。事实不但没有否定触觉空间的概念，而且还证明有一个纯粹触觉的空间，因此，触觉空间的联系一开始和后来都不会和视觉空间的联系处在一种同义关系中。经验主义的分析含糊地提出了一个真正的问题。比如说，触觉在同一时间只能把握一个极小的空间——身体及其工具的空间——这个事实不仅与触觉空间的呈现有关，而且还改变了触觉空间的意义。对理解力来说，或至少对经典物理学的某种理解力来说，同时性是不变的，它发生在相邻的两点或相隔很远的两点之间，我们始终能用短距离的同时性逐步构成远距离的同时性。但对体验来说，以这种

259

① 冯·森顿《先天性盲人在手术前后对空间和形状的理解》，113页。
② 同上，123页。

方式引入作用的时间深度会改变作用的结果,由此产生各种端点的同时性中的某种“移动”,在这种情况下,视觉景象的广度在动过手术的盲人看来将是一种真正的新发现,因为它第一次导致远距离同时性本身的显现。动过手术的盲人说,触觉物体不完全是真正的空间物体,在此,物体的感知仅仅是一种“部分间相互关系的知识”,圆和正方形不是真正地通过触觉被感知的,而是靠某些“符号”——有或者没有“端点”——被辨认出的[①]。我们知道,触觉场没有视觉场的广度,触觉物体不像视觉物体那样整个地呈现给它的每一个部分,总而言之,触摸不是看。盲人和正常人也许能进行交谈,但不可能在颜色词汇中找到盲人能把一种十分简单的意义给予它的一个词语,一个十二岁盲童能很好地定义视觉的各个维度,他说:“在那边看的一些人通过一种未知的感官和我保持联系,这种感官能在远距离整个地围着我,跟着我,穿过我,可以说从早到晚控制着我”(mich gewissermassen beherrscht)[②]。但是,这些说明对盲人来说仍然是概念性的和有疑问的,它们提出了惟有视觉才能回答的一个问题。这就是为什么动过手术的盲人觉得世界不同于他想像中的世界[③],就像我们总是觉得一个人不同于我们所了解的那个人。盲人世界和正常人世界的区别不仅仅在于盲人和正常人掌握的材料的数量,而且也在于整体的结构。一位盲人通过触觉能确切地了解什么是树叶和树枝,什么是手臂和手指。在手术之后,他惊讶地发现树和人体之间有“巨大差异”[④]。显然,视觉

---

① 同上,29页。
② 同上,45页。
③ 同上。
④ 同上,50页及以下。

不只是把一些新的细节添加到树的认识中。问题在于呈现的一种260方式，使物体改变面貌的一种新的综合。例如，被光线照亮的亮度－对象结构在触觉领域里只能找到相当含糊的类比。这就是为什么在失明十八年后动了手术的病人试图触摸太阳光[①]。如果我们被剥夺了视觉，我们的生活的整个意义就将发生变化，而概念意义只不过是该意义的提取。有替代和取代功能，它能使我们理解我们没有感受到的体验的抽象意义，比如说，能使我们谈论我们没有看到的东西。但是，由于机体的替代功能不完全等于受到损伤的功能，并且只有表面的完整性，所以理解力只能保证不同的体验之间的一种表面联系，动过手术的先天性盲人的视觉世界和触觉世界的综合，感觉间世界的构成，必须在感觉领域本身中形成，两种体验之间意义的相同不足以保证它们能融合于一种唯一的体验之中。感官互不相同，也有别于智力活动，因为每一种感官本身都带有一种不能完全转换的存在结构。我们能肯定这一点，因为我们已经抛弃了意识的形式主义，把身体当作知觉的主体。

我们能肯定这一点，但没有危及到感官的统一性。因为感官是有联系的。音乐不是在可见的空间中，而是冲破它，包围它，移动它，与此同时，准备就绪的听众装出鉴赏家的样子，交换意见，露出微笑，却没有意识到脚下的地面在震动，如同在暴风雨的海面上摇晃的船员们。这两个空间只有在一个共同世界的背景中才能相互区别，只是由于两者对整个存在有同样的要求才相互竞争。它们在相互对立的同时结合在一起。如果我想保持在我的一个感官中，比如说，我整个地置身于我的眼睛，沉浸在天空的蓝色中，那么

① 同上，186页。

我马上就意识不到我在注视，当我想让自己整个地成为视觉时，天空就不再是一种"视知觉"，以便能成为我当前的世界。感觉体验是不稳定的，它不涉及到和我们的整个身体一起产生的、向一个感觉间的世界开放的自然知觉。同感觉性质的体验一样，分离的"感 261 官"的体验也仅仅发生在一种非常特殊的态度中，不能用于直接意识的分析。我坐在房间里，我注视着放在桌子上的白纸，一些白纸被通过窗户的光线照亮，另一些白纸则处在阴影中。如果我不分析我的知觉，如果我局限于整个景象，那么我可能会说所有纸张在我看来都一样白，不过，一些纸张处在墙后的阴影中。它们为什么不像其它纸张那样白？我决定再仔细地看一看。我把目光集中在它们上面，也就是说，我限定了我的视觉场，我甚至能通过火柴盒观察它们，以使它们与视觉场的其余部分隔离开来，或通过置于窗户上的"减光屏"观察它们。不管我使用这些装置中的一个装置，还是仅仅用肉眼观察，在"分析的态度"中[①]，纸张的外观都在变化：它已不再是被阴影遮住的白纸，而是灰色的或微蓝色的、有厚度的和位置不确切的物质。如果我重新考虑整个景象，我就发现被阴影遮住的纸张刚才不同于、现在也不同于被光线照亮的纸张，虽然在客观上它们并非不相同。被阴影遮住的纸张的白色不能准确地归入黑—白系列[②]。它不是确定的性质，当我注视一部分视觉场的时候，我能使性质显现：那时，也仅仅在那时，我才能面对我的目光深入其中的某种性质(quale)。然而，什么是注视？从客体方面看，注视是把被注视的区域与视觉场的其余部分隔离开来，

---

① 盖尔布，《视觉物体的颜色恒常性》，600页。
② 同上，613页。

是中断从亮度考虑把一种确定的色彩给予每一个可见面的景象的整个生命;从主体方面看,注视是用一种观察,也就是用主体能随意控制的一种局部视觉代替我们的目光得以顺从一切景象并被景象入侵的整个视觉。感觉性质并不是与知觉同外延的,而是好奇或观察的态度的特殊产物。当我不是让我的目光受世界支配,而是转向这种目光本身时,当我问自己我真正看到什么时,感觉性质就出现了;感觉性质不出现在我的视觉与世界的自然交流中,它是对我的目光的某个问题的回答,是一种试图在其特殊性之中认识自己的伴随的或批判视觉的结果,是当我担心弄错或当我想进行视觉的科学研究时,我"对纯粹视觉物体的注意"的结果。这种态度使景象消失:我通过减光屏看到的颜色或画家眯起眼睛看到的颜色不再是颜色—物体——墙壁的颜色或纸张的颜色——而是并非没有厚度和模糊地定位于一个虚构平面上的平面颜色[①]。因此,有一种视觉的自然态度,在这种态度中,我同我的目光采取一致行动,我通过我的目光置身于景象:于是,视觉场的各个部分在一种能认识和辨认出它们的结构中连接在一起。当我破坏了我的视觉的这种整体结构时,当我不再参与我自己的目光时,当我不体验视觉,而是询问视觉,想检验我的可能性,松开我的视觉与世界、我自己与我的视觉的联系,以便当场把握和描述我的视觉时,性质和分离的感觉性就产生了。在这种态度中,当世界分裂为感觉性质的同时,有感觉能力的主体的自然统一性也碎裂了,我最终无法知道我是视觉场的主体。不过,正如应该在每一种感官的内部重新发现自然的统一性,我们也将使先于感官划分的感觉的"原始

---

① 《论纯粹光学》,卡茨,由盖尔布引用,引用著作,600页。

层"显现[1]。根据我注视一个物体，还是分散我的目光，还是完全置身于事件，我把同一种颜色看作表面颜色（Oberflächenfarbe）——它处在空间的一个确定地点，展现在一个物体上，或者成为空间颜色（Raumfarbe），在物体周围扩散开来；或者我在我的眼里把它感知为我的目光的一种振动；或者它向我的整个身体传递一种同样的存在方式，它整个地占据着我，不再配得上颜色的名称。同样，也有一种在我外面回响在乐器里的客观声音，一种处在物体和我的身体之间的空间声音，一种在我身上振动的声音，"我好像成了笛子或摆钟"；以及最后，声音成分消失，成为非常确定的体验，我的整个身体变化的一个最后阶段[2]。感觉体验仅仅支配一个狭窄的边缘：要么声音和颜色以其固有的排列构成一个物体，烟灰缸、小提琴和这种物体一开始就向所有感官说出真相；要么在体验的另一端，声音和颜色已纳入我的身体，很难通过一种感觉登记来划定我的体验的界限：我的体验自发地涌向所有其它感觉登记。在我们刚才描述的第三阶段，感觉体验只有通过一种指出声音的方向或颜色的方向的一种"音调"才能得到规定[3]。在这方面，体验的含糊性就像听觉节律能使电影画面融合在一起，产生一种运动知觉，如果没有听觉的支撑，同一种映象的连续性就太缓慢，以至不能引起频闪运动[4]。声音改变了连续的颜色映象：一个强音使映象强化，声音的中断使映象抖动，一个低音使蓝色变深[5]。为每一种刺激规定一种感觉、也仅仅规定一种感觉的恒常性假设[6]随着

263

① 韦尔纳，《感觉和感知研究》，I，155页。
② 韦尔纳，引用著作，157页。
③ 同上，162页。
④ 齐茨和韦尔纳，《运动的动力结构》。
⑤ 韦尔纳，引用著作，163页。
⑥ 参见前面的"引论"第一节。

我们接近自然知觉而越来越得不到证实。“只有在行为是理智的和中立的(sachlicher)的情况下，恒常性假设才能在刺激和特殊感觉反应的关系方面被接受，比如说，声音刺激局限于特殊范围，在这里是听觉范围”。[①]因此，仙人球毒碱引起的中毒应能促进联觉，因为它影响中立的态度，使被试受其生命力的支配。事实上，在仙人球毒碱作用下，笛子的声音引起一种青色的感觉，节拍器的声音在黑暗中通过灰点表现出来，视觉的空间间隔对应于声音的时间间隔，灰点的大小对应于声音的强度，灰点在空间里的高度对应于声音的高度[②]。在仙人球毒碱作用下的一位被试找到一块铁，在窗台上敲击，他说：“这就是魔力”，因为树木变得更绿[③]。一条狗的叫声引起一种难以形容的明亮感，并在右脚中回荡[④]。发生的一切像是人们看到了“在进化过程中各感官之间形成的屏障在瓦解”[⑤]。从客观世界的观点看，联觉现象和它的不透明性质相矛盾，从客观身体的观点看，联觉现象和它的分离的感官相矛盾。因此，人们试图不依靠感觉概念来解释联觉现象：例如，应该假设在大脑区域——视觉区或听觉区——的一般外周兴奋能在这些范围之外起作用，所以非特殊性质能与特殊性质结合在一起。不管这种解释有还是没有大脑生理学的依据[⑥]，它都不能解释联觉体验，

---

① 韦尔纳，引用著作，154页。

② 斯坦因，《感觉病理学》，422页。

③ 梅叶—格罗斯和斯坦因，《论在仙人球毒碱麻醉下感觉活动的一些变化》，385页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 例如，人们可能观察到在仙人球毒碱作用下的时值变化。正如我们将指出的，如果多种感觉性质的并列不能使我们理解出现在联觉体验中的知觉双重性，那么这个事实就不可能是通过客观身体对联觉的解释。时值的变化不可能是联觉的原因，而是在客观身体中没有其位置、与作为在世界上存在的承载者的现象身体有关的一个更深刻的完整事件的客观表现或迹象。

从而成为向感觉概念和客观思维提出质疑的又一个理由。因为被试不仅仅对我们说他得到一种声音和一种颜色：他看到声音，所以才形成颜色①。如果人们用视觉性质（quale）来定义视觉，用声音性质（quale）来定义声音，那么这种说法毫无意义。不过，的确是我们在构成我们的定义，以便发现声音或视觉的一种性质，因为声音 265 的视觉和颜色的听觉是作为现象存在的。它们不是特殊的现象。联觉是通则，我们之所以没有意识到联觉，是因为科学知识转移了体验，是因为要从我们的身体结构和从物理学家想像的世界中推断出我们应该看到、听到和感觉到的东西，我们不再会看，不再会听，总之，不再会感觉。人们说，视觉仅仅给予我们颜色和光线，以及作为颜色和运动的轮廓，作为颜色点的位置变化的形状。但是，怎样才能把透明或"模糊的"颜色放入颜色的系列中？事实上，每一种颜色在其本质中只不过是一种在外面表现出来的物体的内在结构。金子的光泽明显地向我们表明其同质结构，树木的灰暗色向我们表明其异质结构②。感官在向物体敞开时在它们之间建立了联系。我们知道玻璃的刚性和脆性，当玻璃伴随着清脆声碎裂时，这种声音是由可见的玻璃产生的③。我们知道钢的弹性，烧红的钢的延展性，刨子的刀刃的坚硬，刨花的柔软。物体的形状并不是物体的几何轮廓：物体的形状与物体本身的性质有某种关系，它在向视觉说出真相的同时，也向我们的所有感官说出真相。亚麻或棉花组织中的皱褶形状使我们得知纤维的柔软或硬实，质地的粗糙或细腻。最后，可见物体的运动不是对应于视觉场中物体的

① 韦尔纳，引用著作，163页。
② 沙普，《论知觉的现象学》23页及以下。
③ 同上，11页。

颜色点的单纯移位。从鸟儿飞离引起的树枝摇动中，我们得知树枝的柔韧或弹性，我们也能以这种方式区分苹果树的树枝和桦树的树枝。我们看到深深陷入沙中的铸铁的重量，水的流动性，糖浆的粘性[①]。同样，我从一辆汽车的声音中听到了路面的硬度和不平整，我们有理由谈论"柔软的"、"苍白的"、"生硬的"声音。即使人们怀疑听觉能给予我们真正的"东西"，也至少能肯定听觉能向我们提供在空间里除声音以外"发出响声"的某东西，所以听觉与其它感官是有联系的[②]。最后，如果我闭着眼睛弯一根钢丝和一根椴树树枝，那么我在我的两只手之间能感受到钢丝和树枝的内部结构。如果被当作不可比较的性质的"不同感官的材料"属于分离的世界，每一种材料在其特殊本质中是转变物体的一种方式，那么材料将通过其意义内核建立联系。

只要能阐明感性意义的性质就行了，否则我们将重新回到我们在前面已经摆脱的理智主义分析。我触摸的和我看到的是同一张桌子。但正如人们所指出的，是否还应该加上：我听到的和海伦·凯勒[③]触摸的是同一首奏鸣曲，我看到的和一位盲人画家画的是同一个人[④]？在知觉综合和理智综合之间差别变得越来越少，以至不再有任何差别。感官的统一性和科学对象的统一性是同类的。当我触摸和注视一个物体时，这个单一物体可能是这两种显现的共同原因，就像金星是晨星和昏星的共同原因，知觉是一门刚开始的科学[⑤]。不过，如果知觉把我们的各种感觉体验集中在一

---

① 同上，21页及以下。

② 同上，32—33页。

③ 海伦·凯勒（Helen Keller，1880—1968），美国女作家和教育家，聋子和盲人。——译者

④ 斯佩希，《论病理性错觉的现象学和形态学》，11页。

⑤ 阿兰，《论精神和情感八十一章》，38页。

个唯一世界中，那么这不是像科学汇编那样把各种物体和现象集中在一起，而是像双眼视觉那样把握一个单一物体。让我们深入地描述这种“综合”。当我的目光聚焦于无限远的时候，我对近处物体有一个双重映象，当我再注视近处物体时，我看到两个映象向着一个单一物体合拢，并最后在该物体中合二为一。在这里，不应该说综合在于把两个映象设想为一个单一物体的诸映象；如果问题在于一种精神活动或在于一种统觉，那么我应该立即注意到两个映象的同一性，但事实上，物体的统一性的形成需要等待较长的时间：直到注视使这两个映象合二为一的时候。单一物体并不是想像两个映象的某种方式，因为它们不在单一物体出现的时候显现。因此，“映象的融合”是否需要通过神经系统的某种先天装置？我们最终是否能说如果不是在外周，也至少在中枢，我们仅仅有通过双眼产生的兴奋？然而，单凭视觉中枢的存在还不足以解释单一物体，因为有时也会产生复视，就像单凭两个视网膜的存在还不足以解释复视，因为复视不是恒定的[①]。我们不是通过视觉器官的解剖结构，而是通过视觉器官的功能和通过心理物理主体对视觉器官的使用来解释正常视觉中的复视和单一物体。我们因而能说复视的产生是因为我们的双眼没有在物体上辐合，是因为物体在我们的两个视网膜上形成了非对称的映象吗？两个映象合二为一是因为注视把它们放在视网膜的对应点上吗？双眼的辐散和辐合是复视和正常视觉的原因或结果吗？在动过白内障切除手术的

267

① “实际存在的传导器的辐合不是单纯双眼视觉中映象的无差异的条件，因为有可能产生单眼视觉的竞争，当单眼视觉发现竞争时，两个视网膜的分离还不足以解释两个映象的差异，因为在接受器和传导器中，所有东西通常是相同的，不会产生这种差异”。R. 德让，《视觉中“距离”的心理学研究》，179 页。

先天性盲人中，人们不能确定在手术后是双眼的不协调妨碍了视觉，还是视觉场的混乱造成双眼的不协调——双眼因不能注视而不能看，还是因没有要看的东西而不能注视。当我注视无限远，并且把我的一只手指放在眼前，以使其映象投射在我的两个视网膜的非对称点上时，映象在视网膜上的排列不可能是结束复视的注视运动的原因。因为正如人们指出的[①]，映象的差异不是自在存在的。我的手指在我的左眼视网膜的某个区域和在与左眼视网膜不对称的右眼视网膜的某个区域形成其映象。但是，右眼视网膜的对称区域也充满了视觉兴奋；刺激在两个视网膜上的分布，仅仅在比较和辨认两组映象的主体看来才是"不对称的"。在被当作物体的视网膜上，只有两组不可比较的刺激。人们可能回答说，如果没有注视运动，两组刺激就不能重合，也不能产生对物体的视觉，在这个意义上，只有两组刺激的呈现才能产生一种不平衡状态。但是，这正好承认了我们要证明的东西：对一个单一物体的视觉并不是注视的一个单纯结果，而是在注视活动本身中被预料到的，或者如同人们所说的，目光的注视是一种"预期活动"[②]。为了我的目光转向近处物体和注视它们，我的目光应该把复视感受为[③]一种不平衡或一种不完善的视觉，我的目光应该朝向这个单一物体和朝向这种紧张的解除和视觉的完善。"为了看，应该'注视'"[④]。

268

---

① 考夫卡，《空间知觉的一些问题》，179 页。

② R. 德让，引用著作，110—111 页，作者说："一种精神预期活动"，人们将看到，在这一点上，我们并不赞同这种观点。

③ 我们知道，格式塔理论把这种定向过程建立在"组合区"中的某物理现象之上。我们已经在别处讲过，既要求心理学家注意各种各样的现象或结构，又要求心理学家用其中的一些现象——这里是物理形式——来解释所有现象是矛盾的。出于一切形式都属于现象世界这个简单的理由，作为时间形式的注视并不是一个物理或生理事实。关于这一点，参见《行为的结构》，175 页及以下，191 页及以下。

④ R. 德让，同上。

因此，双眼视觉中物体的统一性不是某种融合两个单眼映象并最终形成一个单一映象的第三人称过程的结果。当我们从复视转到正常视觉时，单一物体代替了两个映象并且显然不是两个映象的单纯重合：物体和物体的诸映象不是同类的，物体比物体的诸映象可靠得多。复视的两个映象不是在双眼视觉中重合在一个单一映象之中，物体的统一性是意向的。但是——我们就要在这里得出结论——这不是概念的统一性。我们不是通过精神检查，而是当双眼不再分别起作用，而是被一种目光当作一个单一器官使用时，才从复视转到单一物体。不是认识的主体进行综合，而是身体进 269 行综合，在这个时候，身体摆脱其离散状态，聚集起来，尽一切手段朝向其运动的一个唯一的终结，而一种唯一的意向则通过协同作用的现象显现在身体中。我们夺走客观身体的综合只是为了把它给予现象身体，也就是给予身体，因为身体在其周围投射某种"环境"[①]，因为身体的"各个部分"在动力方面相互认识，因为身体的感受器随时准备通过协同作用使关于物体的知觉成为可能。当我们说这种意向性不是一种思想时，指的是意向性不是在意识的透明中实现的，意向性把我的身体本身具有的全部潜在知识当作已经获得的知识。知觉综合依靠身体图式的前逻辑统一性，除了身体本身的秘密，不再拥有物体的秘密，这就是为什么被感知物体始终表现为超验的，这就是为什么综合发生在物体中，发生在世界中，而不是发生在作为有思维能力的主体这个形而上学的场所中，知觉综合和理智综合的区别就在这里。当我从复视转到正常视觉时，我不仅仅意识到我通过双眼看同一个物体，而且也意识到我逐

① 因为身体有一种"环境意向性"(Umweltintentionalität)，布顿第克和普莱斯纳，《表情的意义》，81页。

渐接近物体本身并最终得到物体的具体存在。单眼映象在物体前面忽隐忽现，它们在世界中没有位置，它们随即退到世界的某处，并消失在那里，就像幽灵在日光下退到它们从那里钻出来的地缝中。双眼物体吸收了单眼映象，最后，在单眼映象被当作物体的显现的启示中，综合发生在双眼物体中。我的一系列体验是相互协调的，之所以能产生综合，不是因为我的一系列体验都表示某种不变者和处在物体的统一性中，而是因为我的一系列体验都被最后一个体验集中在一起和处在物体的自我性中。显然，自我性没有被触及：进入我们的知觉的物体的每一个外观还只不过是需在远处感知的一种要求，只不过是知觉过程中的一个暂时停顿。如果270 物体本身被触及，那么从此以后物体就展现在我们面前，并且没有任何秘密。在我们以为拥有物体的时候，物体就不再作为物体存在。因此，造成物体的“实在性”的东西就是使物体离开我们的拥有的东西。物体的自我存在，其不容置疑的呈现和得以躲起来的经常性不在，是与超验性不可分离的两个方面。理智主义无视这两个方面，如果我们想把物体理解为一系列开放体验的超验项，那么应该把身体图式的开放的和不确定的统一性本身给予知觉的主体。这就是双眼视觉的综合告诉我们的东西。让我们用之于感官的统一性问题。感官的统一性不是通过把感官归入一种最初意识，而是通过把感官合并在一个能认识的唯一机体被理解的。感觉间物体之与视觉物体，就像视觉物体之与复视的单眼映象①，感

---

① 确实，不应该把感官等同起来，好像它们都具有客观性，能被意向性渗透。体验不把感官当作等同物呈现给我们：我觉得视觉体验比触觉体验更真实，视觉体验把它的真实性集中在自身和加到触觉体验上，因为它的更丰富的结构向我呈现对触觉来说是不容置疑的存在样式。根据感官本身的结构，它们的统一性是横向实现的，但是，人们在双眼视觉中又发现了某种类似的东西，如果我们确实有一只从属另一只眼睛的“引导眼睛”的话。这两个事实——感觉体验在视觉体验中的再现，一只眼睛的功能通过另一只眼睛的再现——证明，体验的统一性不是一种形式的统一性，而是一种原有的结构。

官在知觉中建立联系，就像两只眼睛在视觉中合作。声音的视觉或颜色的听觉能实现，就像目光的统一性能通过两只眼睛实现：因为我的身体不是并列器官的总和，而是一个协同作用的系统，其所有功能在一般的在世界上存在的运动中再现和联系在一起，因为我的身体是生存的固定形状。如果视觉或听觉不是一种不透明性质(quale)的简单过程，那么说我看到声音或我听到颜色是有一种 271 意义的，但如果性质的体验是某种运动或行为方式的体验，那么一种生存样式的感受，我的身体与这种感受的同时性以及联觉的问题就开始得到解决。当我说看到一个声音，我指的是我通过我的整个感觉存在，尤其是通过我身上能辨别颜色的这个区域，对声音的振动产生共鸣。不是被理解为在空间里的客观运动和移位，而是因为被理解为运动计划或“潜在运动”①的运动，才是感官的统一性的基础。众所周知，有声电影不仅仅给画面增添了伴音，而且也改变了画面本身的内容。当我观看一部译成法语的电影时，我不仅注意到话语和画面之间的不一致，而且我突然感到电影还有言外之意，放映大厅和我的耳朵回荡着译文，对我来说，译文没有听觉存在，我的耳朵只是为了倾听来自银幕的另一种无声话语。当声音的中断突然使继续在银幕上运动的人物成为哑巴时，不仅人物的话语的意义突然离开了我，而且画面也发生了变化。刚才还充满活力的面孔现在变得呆板和迟钝，就像一个发愣的人的脸，声音的中断以一种呆滞的形式侵袭银幕。在观众的心目中，动作和话语不是被归入一种完美的意义，但是，话语再现动作，动作再现话语，它们通过我的身体建立联系，作为我的身体的感觉外观

① 帕拉基，斯坦因。

直接以形象相互表示，因为我的身体正是由一个感觉间的相等和转换构成的系统。感官不需要一位译员就能相互表达，不必通过观念就能相互理解。这些解释能完全体现赫尔德的一句话的意义："人是一个永远共通的感觉体，有时从一边接受刺激，有时从另一边接受刺激"[①]。靠着身体图式的概念，身体的统一性不仅能以一种新的方式来描述，而且感官的统一性和物体的统一性也能通过身体图式的概念来描述。我的身体是表达(Ausdruck)现象的场所，更确切地说，是表达现象的现实性本身，例如，在我的身体中，272 视觉体验和听觉体验是相互蕴涵的，它们的表达意义以被感知世界的前断言统一性为基础，并因此以言语表达(Darstellung)和纯概念性意义(Bedeutung)为基础[②]。我的身体是所有物体的共通结构，至少对被感知的世界而言，我的身体是我的"理解力"的一般工具。

身体不仅把一种意义给予自然物体，而且也给予文化物体，比如说词语。如果以极快的速度向被试呈现一个词语，比如说词语"热"，以至被试不可能辨认出该词语，那么词语"热"能引起一种灼热感，并在被试周围形成一个意义光环[③]。词语"硬"[④] 能引起在背颈部的一种僵硬感，词语投射到视觉场或听觉场，具有符号或声音的形式，是后来的事情。词语在成为概念符号之前，首先是作用于我的身体的一个事件，词语对我的身体的作用划定了与词语有关的意义区域的界限。一个被试说，当词语"潮湿"(feucht)呈现的

---

① 由韦尔纳引用，引用著作，152 页。

② Ausdruck，Darstellung，Bedeutung 的区分是卡西尔作出的，《符号形式的哲学》第三卷。

③ 韦尔纳，引用著作，160 页及以下。

④ 或德语"hart"。

时候,他除了体验到一种潮湿和寒冷感之外,还体验到身体图式的变化,好像身体的中心涌向外周,好像直到那时为止还聚集在胳膊和腿的身体实在性试图重新回到中心。所以,词语并非不同于它引起的态度。只有当词语持续呈现时,它才成为外部表象,其意义才成为思想。词语有一个外观,因为我们像对一个人那样对词语采取某种行动,词语一出现,行为随即产生。"我试图在其生动的表达中理解词语'rot'(红);然而,在我看来,它首先只不过是外周的,只不过是带着其意义知识的一个符号。它不是红本身。但是,我突然觉得该词语在我的身体中开辟了一条道路。这是一种难以形容的感觉,一种震耳欲聋的感觉入侵我的身体,同时使我的口腔呈球形。我正是在这个时候觉得纸上的这个词语得到了其表达意义,在一种深红色的光环中,它迎面而来,而字母 o 直观地呈现出 273 我曾经在我的嘴里感受过的这种球形腔。"①词语的这种行为更能使人理解词语就是人们说的、听到的和看到的东西。"读到的词语不是在一部分视觉空间里的一种几何结构,而是行为和语言运动在其动力整体中的表现。"②虽然问题是感知词语,或更一般地说,感知物体,但"有某种身体的态度,某种为构成表象所必需的动力紧张的特殊方式;作为动力的和有生命的整体的人为了在作为心

---

① 韦尔纳,《感觉和感知研究》,第二章,语言感觉在读到的词语的表达形成过程中的作用,238 页。

② 同上,239 页。人们刚才关于词语的论述比关于句子的论述更真实。在真正地读句子之前,我们可能说这是"报刊文体",或这是"一个插入句"(同上,251—253 页)。人们能理解一个句子,至少当从整体到部分时能给予它某种意义。正如柏格森所说的,这不是因为我们对最初的词语形成了一种"假设",而是因为我们有一个语言器官,以便能把呈现给语言器官的语言形态联系起来,就像我们的感觉器感官朝向刺激,与刺激在时间上一致。

理物理机体的部分的视觉场中描绘一个形状，应首先自己成形。"①总之，我的身体不仅仅是所有其它物体中的一个物体，所有其它感觉性质的复合体中的一个感觉性质的复合体，我的身体也是一个能感受所有其它物体的一个物体，它因各种声音而共鸣，它因各种颜色而振动，它以接受词语的方式把最初的意义给予词语。在这里，不能按照经验主义的方式，把词语"热"的意义归结为热的感觉。因为当我在读词语"热"时感受到的热不是实际的热。仅仅是我的身体对热作好了准备，可以说勾画了热的形状。同样，当人们在我面前说出我的一部分身体的名称，或当我想像这部分身体时，我在相应的部位感受到一种接触的准感觉，这种感觉仅仅是我的这部分身体在整个身体图式中的显现。因此，我们不把词语的意义，也不把被感知物体的意义归结为"身体感觉"的总和，但是，274 我们说因为身体有"行为"，所以身体是这种奇特的物体，它把自己的各部分当作世界的一般象征来使用，我们就是以这种方式得以"经常接触"这个世界，"理解"这个世界，发现这个世界的一种意义。

人们会说，这一切也许作为表面现象的描述才有一点价值。但是，即使这些描述最终并不意味着人能思维，即使反省能证实这些描述是无意义的，与我们又有什么关系？按照一般看法，身体本身对于其它物体来说是被构成的和有构成能力的物体。但是，如果人们想知道人们谈论的东西，那么应该作出选择，最终应该把身体放回被构成的物体一边。事实上，只能选择这两种物体中的一种：或者我以为自己处在世界的环境中，我通过受因果关系制约的

① 同上，230页。

我的身体进入世界，而“感官”和“身体”是物质器官，不能认识任何东西；物体在视网膜上形成了一个映象，而视网膜映象在视觉中枢与另一个视网膜映象重合，但是，在那里，只有要看的东西和看的人，我们无限地从一个身体层次退到另一个身体层次，在人里面，我们假设有一个“小人”，在这个小人里面，又有一个视觉不能及的更小的人；——要么我能真正地理解为什么有视觉，不过，我应该离开被构成的物体，离开自在存在的东西，应该通过反省来理解物体为之存在的一个存在。不过，为了物体能在主体的目光中存在，这个“主体”用目光把握它或抓住它，就像我的手握住一块木头，是不够的，还应该主体知道自己在把握它或注视它，知道自己在把握或注视，知道自己的行为整个地呈现给自己，以及最后，这个主体应该只不过是他意识到的之所是，否则我们就是为一个第三者把握物体和注视物体，如果没有自我意识，所谓的主体就分散在他的行为中，就意识不到任何东西。为了有关于物体的视觉和关于物体的触觉，感官始终缺少这个不在的维度，主体得以自知和物体得以存在的这种非实在性。对被联系者的意识必须以联系者及其联系活动的意识为前提，对物体的意识必须以自我意识为前提，更确切地说，这两种意识是同义的。之所以有对某物体的意识，是因为 275 主体绝对不是任何物体，“感觉”和认识的“内容”不是意识的因素或占据者，它们属于被构成物。我们的描述如何能无视这些明证，如何能回避这种两者择一？让我们再来探讨知觉体验。我感知这张我在它上面写字的桌子。这种活动意味着我的知觉活动使我十分投入，以至我在实际上感知桌子的时候意识不到我在感知桌子。可以说，如果我意识到我在感知桌子，我就不能通过我的目光关注桌子，我转向正在感知的我，于是，我发现我的知觉必须穿过某些

主观显现,解释我自己的某些"感觉",最后出现在我的个人历史的背景中。我后来通过被联系者才意识到联系活动,由于我采取分析态度,我把知觉分解为性质和感觉,为了通过性质和感觉重返我最初置身其中的物体,我必须假设只不过是我的分析的对等物的综合活动。以其本来面目被看待的我的知觉活动本身不进行这种综合,它利用已经完成的结果,利用最终构成的一种一般综合,这就是当我说我用我的身体或用我的感官感知时所表达的意思,我的感官正是这种世界的习惯知识,这种不言明的或沉淀下来的科学。如果我的意识在当前构成它所感知的世界,那么从意识到世界就不会没有间距,在它们之间就不会有可能存在的距离,我的意识就能深入世界,直到世界最隐蔽的联结处,意向性就能把我们带到物体的中心,同时,被感知物体就不会有一个现在的深度,意识就不会消失,不会淹没在被感知物体中。恰恰相反,我们意识到一个取之不尽的物体,我们陷入物体,因为在物体和我们之间,有这种我们的目光能利用的潜在知识,我们只是假定这种知识的合理发展是可能的,这种知识始终处在我们的知觉范围内。正如我们所说的,之所以任何知觉都有某种来源不明的东西,是因为知觉重新采用它不怀疑的知识。正在感知的那个人不是如同一个意识那样展现在他自己面前,他有一个历史深度,他重新采用一种知觉习惯,并与一个现在进行对比。在知觉中,我们不思考物体,我们不认为自己是有思维能力的人,我们属于物体,我们与身体融合在一起,而这个身体对世界、对动机和人们得以对世界进行综合的手段的了解超过了我们。这就是为什么我们赞同赫尔德,说人是一个共通的感觉体。在这个只要人们真正地与知觉活动一致和摆脱批判的态度就能重新发现的感觉的原始层次中,我体验到主体的统

276

一性和客体的感觉间统一性，我不像反省分析和科学那样思考它们的统一性。——但是，无联系的被联系者为何物？这种还不是为某个人存在的物体为何物？把我的知觉活动理解为我的历史的一个事件的心理反省也许是后来的事情。但是，发现我是物体的无时间性的思想者的先验反省并不把已经存在的东西引入物体：先验反省仅限于表明什么东西把一种意义给予“桌子”，给予“椅子”，什么东西使它们的结构变得稳定，使我的客观性的体验成为可能；最后，什么是体验客体或主体的统一性，如果不是研究客体或主体的统一性的话？即使人们假定客体或主体统一性是与我的身体的现象一起出现的，我就不应该在我的身体的现象中思考这种统一性，以便能在其中发现这种统一性？我就不应该对这种现象进行综合，以便能得到对这种现象的体验？——我们不准备从自在得出自为，我们不会重新回到任何形式的经验主义，我们把被感知世界的综合交给身体，而身体不是一种纯粹的直接材料(donné)，不是一种被动接受的东西。然而，在我们看来，知觉综合是一种时间综合，在知觉方面的主体性不是别的，就是时间性，就是能使我们把它的不透明性和历史性交给知觉的主体的东西。我睁开眼睛注视桌子，我的意识充满了混杂的颜色和光泽，我的意识勉强与呈现给它的东西区分开来，我的意识通过身体展现在还不是虚无景象的景象中。突然，我注视还不在眼前的桌子，我注视还没有深度的远处，我的身体指向还是潜在的一个物体，排列它的感性表面，使之成为现实的物体。我能以这种方式把接触到我的某东西放回其在世界中的位置，因为当我退到将来的时候我能把世界对我的感官的最初作用放回一个最近的过去中，我能指向确定的物体和某个最近的将来。注视活动既是展望的，因为物体在我

277

的注视运动结束之时出现,也是回顾的,因为物体作为整个过程的“刺激”、原因或第一原动力从一开始就已经呈现。空间综合和物体的综合是以这种时间的展开为基础的。在每一个注视运动中,我的身体把一个现在,一个过去和一个将来连接在一起,我的身体分泌时间,更确切地说,成了这样的自然场所,在那里,事件第一次把过去和将来的双重界域投射在现在周围和得到一种历史方向,而不是争先恐后地挤进存在。在这里,有祈祷,但没有一个永恒的创造者的体验。我的身体占有时间,它使一个过去和一个将来为一个现在存在,它不是一个物体,它产生时间而不是接受时间。但是,任何注视活动都应该重现开始,否则它将进入无意识。只有当我扫视物体时,物体才能在我面前保持清晰,连续性是目光的一种本质特性。目光给予我们的对部分时间的把握,目光进行的综合本身就是时间现象,它们也会流逝,只有在一种新的时间活动中被278 重新把握才能继续存在下去。对每一个知觉活动的客观性要求被下一个知觉活动重现采用、放弃和再一次重新采用。知觉意识的这种经常性失败一开始就是可预见的。之所以只有把物体移到过去,我才能看见物体,是因为正同物体对我的感官的最初作用,继之而来的知觉也占据和抹去我的意识,是因为知觉也将消失,是因为知觉的主体不是一种绝对的主体性,必定要为一个后来的我(Je)成为物体。知觉始终处在“人们”(On)的方式中。知觉不是一种我得以把一种新意义给予我的生活的个人活动。在感觉探索中把一个过去给予现在、把现在引向将来的那个人并不是作为独立主体的我,而是作为我有一个身体和我能“注视”的我。与其说知觉是一部真正的历史,还不如说知觉在我们身上证明和重新开始一部“史前史”。这仍然是时间固有的;按照黑格尔的说法,如果知

觉不把一个过去保持在其现在的深度中，不把一个过去缩合在其现在的深度中，就没有现在，也就是说，没有带着其深度和取之不尽的丰富性的感性事物。知觉不在当前对它的对象进行综合，这不是因为知觉以经验主义方式被动地接受对象，而是因为物体的统一性是通过时间表现出来的，是因为随着物体被重新把握，时间消逝了。我依靠时间使以前的体验在以后的体验中嵌入和再现，但是，我对我的绝对拥有是不可能，因为将来的空洞始终被一个新的现在填满。没有无联系和无主体的被联系物体，没有无统一的统一性，但是，任何综合都是被时间解体和重建的，时间只需一次运动就能怀疑和证明综合，因为时间产生能保持过去的一个新的现在。因此，被创造者和创造者的两者择一变成了为一种被构成的时间和有构成能力的时间的辩证法。如果我们要解决我们对自己提出的问题，感觉性的问题，也就是有限的主体性的问题，就应该反省时间，证明时间何以仅仅为主体性存在，因为如果没有主体性，自在的过去就一去不复返，自在的将来就还没有来到，就不可能有时间，以及证明这个主体性为什么就是时间本身，人们为什么能赞同黑格尔，说时间是精神的存在，或赞同胡塞尔，谈论时间的自我构成。

到目前为止，前面的描述和将进行的描述能使我们熟悉一种新的反省，我们指望它来解决我们的问题。在理智主义看来，反省就是远离和客观化感觉，使一个能看到这种分离和这个分离为之存在的空洞主体出现在感觉面前。当理智主义清除意识的不透明性，以净化意识时，它把物质（hylé）当作一种真正的物体和具体内容的感知，于是，物体和精神的会合成为不可想像。如果人们回答说，认识内容是分析的一个结果，不应该被当作一个真正的因素，

那么应该承认，相应地，统觉的综合统一性也是体验的概念表达，不必接受最初的意义，总之，认识的理论需要重新制定。在我们看来，我们认为认识的内容和形式是分析的结果。当我与知觉的最初信仰决裂，对它采取一种批判态度时，当我问自己“我真正看到什么”时，我就确定了认识内容。一种彻底的反省，也就是能自我理解的反省的任务是以矛盾的方式重新发现关于世界的非反省体279验，以便把验证的态度和反省活动放回非反省体验，以便使反省表现为我的存在的一种可能性。我们最初有什么？没有同从头到尾通过和贯穿它的一种综合统觉一起给出的一个多(multiple)，但有某个在世界的背景中的知觉场。在这里，没有任何东西被主题化。客体和主体都没有被确定。在最初的场中，我们没有一种性质的拼凑物，但有一种根据整体要求安排功能意义的完形，正如我们已经看到的，在阴影中的一张“白”纸在客观性质的意义上不是白的，但是，它被认为是白的。人们称之为感觉的东西只不过是最简单的知觉，作为生存的样式，不能像知觉那样与最终作为世界的背景分离。相应地，每一个知觉活动都是在整个地参与世界时被提取出来的。在这个系统的中心，有一种悬置或至少限制生命联系的力量，它把我们的目光建立在一部分景象上，把整个知觉场用于我们的目光。我们已经看到，不应该在最初的体验中实现将在批判态度中获得的规定性，因此，也不应该在多(multiple)还没有分解时谈论实际的综合。那么，是否应该抛弃综合概念和认识内容概念？我们是否应该说知觉揭示物体，就像光线照亮处在黑暗中的物体？我们是否应该重新采用马勒伯朗士表述的这种实在论，想像灵魂从眼睛逸出，去看世界中物体？这仍然不能使我们摆脱综合概念，因为要感知一个表面(比如说)，仅仅看是不够的，还应该

保持注视过程中的各种因素,把表面的各个点连接起来。但是,我们已经知道,最初的知觉是一种非自发的、前客观的和前意识的体验。因此,我们暂时说,有一种只不过是可能的认识内容。空洞的和确定的意向来自最初的场的每一个点;分析在实现这些意向时,将到达科学的对象,到达作为个人现象的感觉,以及到达相互规定 280 的纯粹的主体。这三个项仅仅处在最初体验的界域。自发思维的反省理想形式是在关于物体的体验中建立起来的。只有当反省提及作为反省的前提、反省加以利用的非反省基础——它作为一个最初的过去,一个永不呈现的过去为反省存在,反省才能理解它自己的全部意义。

第二章 空间

我们刚才认识到,分析没有权利把认识内容规定为在观念上可分离的因素,当我们通过明确的反省活动实现认识内容的时候,认识内容已经与世界有关。反省不以相反的方向重走构成走过的道路。内容与世界的自然关系把我们引向一种新的意向性概念,因为把关于世界的体验当作有构成能力的意识的纯粹活动的经典概念[①],只有把意识定义为绝对的非存在并相应地把内容压入属于不透明存在的一个"物质层次"中,才能做到这一点。现在,应该更直接地研究这种新的意向性,考察知觉形式的对称概念,尤其是空间概念。康德试图在作为外部体验的形式的空间和出现在这种体验中的物体之间划出一条精确的界限。显然,问题不在于容器和内容的关系,因为这种关系仅存在于物体之间,也不在于逻辑的包含关系,比如说,存在于个体和类之间的关系,因为空间先于始终在空间中被分割开来的其所谓的部分。空间不是物体得以排列的(实在或逻辑)环境,而是物体的位置得以成为可能的方式。也就是说,我们不应该把空间想像为充满所有物体的一个苍穹,或把空间抽象地设想为物体共有的一种特性,而是应该把空间构想为

① 我们指的是像 R. 拉歇兹一雷(《康德的唯心主义》)那样的康德主义者的概念,或胡塞尔在其哲学的第二时期(《观念》时期)的概念。

连接物体的普遍能力。因此，要么我不进行反省，我生活在物体 282 中，我模模糊糊地时而把空间当作物体的环境，时而把空间当作物体的共同属性，——要么我进行反省，我重新理解本来的空间，我在当前思考在空间这个词语下的各种关系，我发现这些关系是通过描述它们和支撑它们的主体才得以存在，我从被空间化的空间转到能空间化的空间。在第一种空间里，我的身体和物体，根据上和下、左和右、近和远在它们之间形成的具体关系能向我表现一种不可还原的多样性。在第二种空间里，我发现一种唯一的和不可分割的描述空间的能力。在第一种空间里，我与物理空间及其不同性质的区域打交道；在第二种空间里，我与其各个维度可相互替代的几何空间打交道，我有同质的和各向同性的空间性，我至少能想像不会改变运动物体的一种纯粹的地点变化，因而也能想像在其具体背景中有别于物体的位置的一种纯粹的方位。我们知道这种区别为什么在现代空间概念中的科学知识方面变得模糊。在这里，我们不把这种区别与现代物理学提出的技术方法进行比较，而是与我们的空间体验，按照康德本人的说法，关于空间的全部知识的最后结论进行比较。我们是否确实面对这种两者择一：要么感知在空间里的物体，要么（如果我们进行反省，如果我们想了解我们自己的体验意味着什么）把空间设想为与一个有构成能力的人实现的联系活动不可分离的系统？空间体验是否不是通过另一种完全不同的综合建立了其统一性？

让我们在概念形成之前考察空间体验，比如说，我们关于"上"和"下"的体验。我们在日常生活中不可能理解空间体验，因为空间体验隐藏在它自己的获得中。我们应该引用空间体验在我们的视觉中被打乱和恢复的一个特例，比如，视网膜映象不颠倒的视觉

例子①。如果让一个被试戴上使视网膜映象变正的眼镜,那么整个景象最初是颠倒的,显得不真实;在实验的第二天,正常的知觉开始恢复,除了被试感到自己的身体是颠倒的②。在持续八天的283第二阶段实验过程中,最初,物体看上去是颠倒的,但不真实的程度小于第一阶段的实验。第二天,景象不再颠倒,只是感到身体处在不正常位置。从第三天到第七天,身体逐渐恢复到正常位置,最后,身体完全处在正常位置,尤其是当被试能自由活动的情况下。如果被试一动不动地躺在沙发上,那么身体仍处在以前的空间背景中,左和右仍保持以前的方向,直至实验结束。外部物体越来越具有“实在性”。从第五天起,最初受新的视觉方式欺骗、因视觉颠倒需要加以纠正的动作,现在能准确无误地达到目的。最初被孤立在以前空间背景中的新的视觉景象,经过有意识的努力(第三天),随后不需要任何努力(第七天)就像以前的景象那样被新的有方向的视野围绕。在第七天,如果有声物体在被听到的同时也能被看到,那么声音的定位是不准确的。但如果有声物体不出现在视觉场中,那么声音的定位因双重表象而不能被肯定,或者是准确的。在实验结束时,当被试摘下眼镜,物体看起来也许不是颠倒的,但却是“奇怪的”,运动反应颠倒:当被试要伸出右手时,却伸出了左手。心理学家最初说③,戴上眼镜后,呈现给被试的视觉世界正好旋转了180°,因而在被试看来是颠倒的。正如人们和我们开玩笑,当我们注视别处的时候把一本书“头朝下”倒放,于是,我们

---

① 正常情况下,物体经过晶状体投射在视网膜上的映象是颠倒的,但我们看到的物体是正的。——译者

② 斯特拉顿,《关于视网膜映象不颠倒的视觉的一些初步研究》。

③ 这至少是斯特拉顿不言明的解释。

看到书中的插图是颠倒的，同样，构成全景的感觉面被扭转，它也是“头朝下”倒放的。但是，在这段时间里，作为触觉世界的另一个感觉面仍然是“正的”；它不再与视觉世界一致，特别是被试通过他的身体得到了两个互不协调的表象，一个表象是通过他的触觉和通过在实验之前他保存的“视觉表象”呈现给他的，而另一个表象，当前的视觉表象，却向他呈现“两脚朝上”的他的身体。这种表象 284 的冲突只有当两个不协调表象中的一个表象消失时才结束。理解正常位置是如何恢复的，就是理解世界和身体本身的新的表象如何使另一个表象“淡出”[①] 或“移开”[②]。人们发现，被试的自由活动越多，正常位置就恢复得越快，例如，被试从第二天起就洗手[③]。因此，受视觉控制的运动体验使被试学会把视觉材料和触觉材料协调起来：比如，被试发现，到达腿部的运动在以前是“向下”运动，在新的视觉景象中则是以前的“向上”运动。这类发现首先能使被试纠正不合适的动作，把视觉材料当作需辨认的单纯符号，并用以前空间的语言来表达它们。这些发现一旦成为“经常的”[④]，就能在以前的方向和新的方向之间形成最终能消除以前的方向和保留新的占优势方向的稳定“联想”[⑤]，因为新的方向是由视觉提供的。由于最初出现两只脚的视觉场的“上”经常地与触觉的“下”一致，所以被试很快不再需要一种受控制运动的中介，就能从一个系统转到另一个系统，他的两只脚处在他称之为视觉场的“上”的地

① 斯特拉顿，《视网膜映象不颠倒的视觉》，350页。
② 《关于视网膜映象不颠倒的视觉的一些初步研究》，617页。
③ 同上，346页。
④ 斯特拉顿，《触觉和视觉的空间协调》，492—505页。
⑤ 斯特拉顿，同上。

方,他不仅在那里"看到"他的两只脚,而且也在那里"感到"[①] 他
285 的两只脚,最后,"视觉场以前的'上'产生的印象开始相当于'下'的印象,反之亦然"[②]。当触觉的身体和视觉的身体相遇时,出现被试的两只脚的视觉场区域不再被当作"上"。"上"重新成为出现头的区域,出现两只脚的区域重新成为"下"。

但是,这种解释是难以理解的。人们先解释景象的颠倒,然后再解释正常视觉的恢复,假定上和下相互混淆,并且随着出现在映象中的头和脚的视方向而变化,假定上和下是可以说通过感觉的实际分布被标在感觉场中的。但是,不管是在世界被"颠倒"的实验开始之时,还是在世界恢复常态的实验结束之时,视觉场的方向无论如何都不可能由出现在视觉场中的内容,即头和脚确定的。因为要使视觉场具有方向,这些内容本身应该有一个方向。显然,自在的"颠倒",自在的"正"不表示任何东西。人们可能回答说:戴上眼镜后,视觉场的颠倒是相对于触觉—身体场,或相对于正常的视觉场而言的,我们按字面上的定义认为触觉—身体场和正常的视觉场是"正的"。但是,关于这些场—方位标,同样的问题也提了出来:仅仅靠这些场—方位标不足以形成任何一种方向。在物体中,只需两个点就能确定一个方向。但我们不是在物体中,我们只有感觉场,而感觉场不是呈现在我们面前有时"头朝上",有时"头朝下"的感觉集合,而是其方向在体验过程中不断变化的显现系统,尽管在一系列刺激中没有任何变化。问题正是在于知道当这些游移不定的显现突然固定下来,处在"上"和"下"的关系中,或在

① 斯特拉顿,《关于视网膜映象不颠倒的视觉的一些初步研究》,614 页。
② 同上,350 页。

实验开始之时当触觉—身体场是“正的”和视觉场是“颠倒的”，或 286 在实验过程中当触觉—身体场变得颠倒和视觉场变正，或在实验结束之时当触觉—身体场和视觉场差不多都是“正的”时，发生了什么。我们不能认为世界和有方向的空间是同感觉体验的内容或自在的身体一起产生的，因为体验正好表明同样的内容有时定向与一个方向，有时定向与另一个方向，表明通过物理映象的位置登记在视网膜上的客观关系不能决定我们的“上”和“下”的体验；问题正是在于知道为什么一个物体在我们看来是“正的”或“颠倒的”，以及这些词表示什么意思。问题不仅摆在把空间知觉当作我们对一个实在空间的接受、把物体的现象方向当作物体的方向在世界中的反映的经验主义心理学面前，而且也摆在认为“正”和“颠倒”是关系和取决于人们所参照的方位标的理智主义心理学面前。由于任何一个选定的坐标轴只有通过与另一个方位标的关系才能处在空间里，如此往下以至无穷，所以世界的定位有无数种，“上”和“下”失去了可确定的意义，除非人们通过一种不可能的矛盾，从某些内容认出本身就能处在空间里的能力，但这将回到经验主义及其困境。证明一个方向仅仅为描述它的主体存在是十分容易的，一个有构成能力的人完全有能力描绘在空间里的所有方向，如果没有一个实际的出发点，一个绝对的这里，以便能逐渐地把一种意义给予所有的空间规定性，那么这个人在当前就没有方向，因而也没有空间。理智主义，包括经验主义，都不能解释有方向的空间的问题，因为它们不能提出问题：按照经验主义，问题在于知道自在颠倒的世界映象在我看来为什么会变正。理智主义甚至不承认戴上眼镜后的世界映象是颠倒的。因为对于一个有构成能力的人来说，没有东西能区分戴上眼镜之前和之后的两种体验，或没有

东西能造成“颠倒的”身体的视觉体验和“正的”身体的触觉体验不相容，因为他**不能不从某个角度**考虑景象，因为身体和周围环境的全部客观关系仍保留在新的景象中。因此，我们看到了问题：经验主义通常根据我的身体体验的实际方向定出我们需要的固定点，如果我们想知道有为我们的方向的话，——但是，与反省同时的体验表明，任何内容本身都是没有方向的。理智主义从上和下的这种相对性出发，但却不能摆脱这种相对性，以便能解释实际的空间知觉。所以，我们不能以内容的理由，也不能以纯粹的联系活动的理由来理解空间体验，我们面对我们刚才预料到的第三空间性，这种空间性既不是物体在空间的空间性，也不是能空间化空间的空[287]间性，因而这种空间性处在康德主义的分析之外，是康德主义的分析的前提。我们需要一种在相对中的绝对，需要一种不漂浮在显现上，而是固定在显现中并与之联系在一起，但不是以实在论的方式和显现一起产生，正如斯特拉顿的实验所证明的，能在显现的变动中继续存在的空间。我们应该在形式和内容的区分中研究空间的最初体验。

如果人们设计一个实验，使被试只能通过一面镜子看他所处在的房间，并且在镜子中看到的房间与垂直方向倾斜 45°，那么被试首先看到房间是“倾斜的”。在房间里走动的一个人看起来是侧着身体倾斜地在走动。沿着门框上掉下的一块纸板看上去是倾斜坠落的。整个景象是“奇怪的”。几分钟之后，变化突然出现了：墙壁，在房间里走动的人，纸板坠落的方向变直①。这个实验类似于斯特拉顿的实验，进一步证明了不需要运动探索，上和下也能马上

① 韦特海默，《运动视觉的实验研究》，258 页。

重新定向。我们已经知道，说倾斜的（或颠倒的）映象能产生上和下的重新定向，我们能通过对新景象的运动探索认识到这种重新定向的上和下，是没有意义的。但是，我们现在看到，运动探索不是必需的，因此，定向是通过有感知能力的主体的整体活动完成的。我们说，知觉在实验之前就已经接受了某个空间平面，实验景象相对于该空间平面最初显得倾斜，在实验过程中，实验景象促成了使整个视觉场重新变正的另一个空间平面。发生的一切像是相对于某个平面显得倾斜的某些物体（在房间里的墙壁，门和人体）自发地趋向于占优势的方向，使占优势的方向变为垂直方向，起到 288 "固定点"① 的作用，并且使先前确定的平面扭转。在这里，我们没有陷入实在论的错误，也就是以为空间方向是和视觉景象一起产生的，因为实验景象在我们看来只是相对于某个平面才是有方向的（倾斜的），因为实验景象不是理所当然地向我们提供上和下的新方向。还有待于知道这种始终先于本身的平面为何物，因为一个平面的构成必须以另一个预先确定的平面为前提，——还有待于知道提供其稳定性的某个空间环境的"固定点"如何使我们形成另一个平面，还有待于知道什么是"上"和"下"，如果它们不只是表示感觉内容自在方向的名词的话。我们坚决主张"空间平面"不能与身体本身的方向混淆。如果对身体本身的意识必定有助于平面的构成——一个歪着头的被试把人们要求他垂直置放的一根运动中的绳索放在歪斜的位置上②，那么对身体本身的意识在其作用中将同身体的其它方面竞争，并且只有当视觉场是空的，"固定

① 韦特海默，《运动视觉的实验研究》，253 页。
② 内格尔，由韦特海默引用，257 页。

点"缺少时，比如人们在黑暗中活动，垂直方向才以头的方向为转移。作为触觉的、迷路的、运动觉的材料的总和，身体除了有其它的内容不再有确定的方向，它也接受这种体验的一般平面方向。韦特海默的观察正好证明了视觉场何以能规定并非是身体方向的一种方向。但是，如果已知感觉拼凑物的身体不规定任何方向，那么作为原动力的身体却能在一个平面的确定中起着重要作用。在视觉场充满物体的情况下，肌肉紧张度的变化改变了视垂直方向，以至被试歪着头就能使视垂直方向与这种偏斜的垂直方向保持平行①。人们也许会说，垂直方向是由作为协同作用系统的我们的身体的对称轴确定的方向。然而，我的身体不需要上和下也能运动，比如当我躺在地上的时候，韦特海默的实验证明，我的身体的289 客观方向能与景象的视垂直方向形成一个相当大的角度。对于景象的定向，重要的不是作为在客观空间里的物体的我实际所处的身体，而是作为可能活动系统的我的身体，其现象"地点"是由它的任务和它的情境确定的一个潜在身体。哪里有要做的事情，我的身体就出现在哪里。当韦特海默的被试置身于为他准备的实验装置中时，其可能活动的范围——如走动，打开衣橱，使用桌子，坐下——在他面前展现了一种可能的生活环境，即使他闭着眼睛。镜子中的映象首先呈现给他有另一种方向的房间，也就是说，被试没有和该房间里的用具建立联系，他不住在该房间里，他没有和他看见的来回走动的那个人住在一起。几分钟之后，只要他把目光移到镜子之外，不强化最初的固定点，奇迹就发生了：镜子中的房间使被试想起他能生活在该房间里。这个潜在的身体移开了实际的

① 《行为的结构》，199页。

身体，以至被试不再感觉到他在他实际所处的世界中，他没有感觉到他的真正的腿和胳膊，而是感觉到为了在镜子中的房间里走动和活动所需的腿和胳膊，他处在景象中。于是，空间平面扭转了，新的方向建立了。这是通过我的身体对世界的某种占有，我的身体对世界的某种把握。在内格尔的实验中，因缺少固定点，空间平面是由我的身体的唯一姿态投射的，而在韦特海默的实验中，因身体是躺着的，空间平面是由景象的唯一要求决定的，——当我的实际身体与景象要求的潜在身体一致时，当实际景象与我的身体在自己周围投射的环境一致时，这个空间平面通常出现在我的运动意向和我的知觉场的连接处。当在作为某些动作的能力、作为某些优势平面的要求的我的身体，和作为对同样动作的要求以及同样活动的场所的被感知景象之间，有一个能使我享有空间和使物体能直接作用我的约定时，空间平面就形成了。一个空间平面的构成只是一个充满物体的世界的构成方式之一：当我的知觉尽可能地向我提供一个千变万化且十分清晰的景象时，当我的运动意向在展开时从世界得到所期待的反应时，我的身体就能把握世界。在知觉中和在活动中的这种最大清晰度规定了一个知觉的基础，290 我的生活的一个背景，我的生活和世界共存的一个一般环境。人们靠空间平面和作为空间主体的身体概念，就能理解斯特拉顿描述的但没有加以解释的现象。如果视觉场的"变正"是新的位置和以前的位置之间一系列联想的结果，那么活动为什么能有一种对称的形式？为什么知觉界域的诸整体面能一下子与已"变正的"物体连接？相反，如果新的方向是思维活动的结果，在于坐标的变化，那么听觉场或触觉场为什么能经得住方向的变换？有构成能力的主体应该与自己分开，虽然这不太可能，并且能在这里不知

道他在别处做的事情①。之所以变换是对称的，也是局部的和渐次的，是因为我从一个方向系统转到另一个方向系统时，不必掌握这两个系统的关键，就像一个人不需要音乐知识，也能用另一个调子唱他听到的歌曲。拥有一个身体就是拥有变化平面和“理解”空间的能力，就像拥有嗓音就是拥有变调的能力。知觉场变正了，在实验结束之时，我不需要概念就能辨认知觉场，因为我生活在知觉场中，因为我整个地置身于新的景象，可以说，我把我的重心放在新的景象②。在实验开始之时，视觉场看起来是颠倒的和*不真实的*，因为被试不是生活在该视觉场中，没有和它建立联系。在实验过程中，人们观察到一个中间阶段：触觉的身体看来是颠倒的，而景象是正的，因为我已经生活在该景象中，因而把它感知为正的，因为实验干扰针对的不是作为实际感觉总和的身体本身，而是为感知呈现的景象所必需的身体。一切都把我们带到主体和空间的有机联系，主体对作为空间起源的他的世界的这种把握。

291

但是，我们应该进一步深入分析。人们会问，为什么清晰的知觉和可靠的活动只有在一个有方向的现象空间里才是可能的？只有当人们假定知觉和活动主体面对已经有各种绝对方向的世界，应该使自己的行为的维度适合于世界的维度，这才是明显的。但是，我们处在知觉的内部，我们问自己为什么知觉能进入各种绝对

① 有声现象中的平面变化是很难实现的。如果人们用一个假听筒设计一个实验，使得来自左边的声音在到达左耳之前先到达右耳，那么就能实现听觉场的颠倒，就像斯特拉顿实验中视觉场的颠倒。然而，即使经过长时间的适应，被试仍不能使听觉场“变正”。仅仅靠听觉来定位声音直到实验结束也仍然是不准确的。只有当物体在被听到的同时也被看到，声音的定位才是准确的，声音听起来才是来自位于左边的物体。P. T. 扬，《双耳声音换位时的听觉定位》。

② 在听觉换位实验中，当被试看到有声物体时，会产生对准确定位的错觉，因为被试抑制了有声现象和“生活”在视觉中。P. T. 扬，同上。

的方向，因此，我们不能假定绝对的方向是在我们的空间体验的发生中产生的。——反对意见就是我们一开始提到过的：一个平面的构成必须以另一个已有的平面为前提，空间总是先于本身。但是，这个反对意见不仅注意到了困难，而且还告诉我们空间的本质和理解空间的唯一方法。对空间来说，本质的东西是始终已经“被构成”，如果我们回到没有世界的知觉中，我们就不可能理解空间。不应该问为什么存在是有方向的，为什么存在是空间的，为什么在我们刚才的说法中，我们的身体没有把握处在所有方向中的世界，为什么我们的身体与世界的共存集中在体验上并产生一个方向。只有当这些事实是发生在和空间无关的一个主体和一个物体那里的偶然事件，才能提出这个问题。相反，知觉体验向我们表明，这些事实是在我们与存在的最初相遇中被预先假定的，存在就是处在。对有思维能力的主体来说，“正”看的一张脸和“倒”看的同一张脸是没有区别的。但对知觉的主体来说，“倒”看的脸却是难以 292 辨认的。如果某个人躺在床上，我在床头注视他，那么他的脸暂时是正常的。但是，我觉得我能绕床走一圈，我能以一个在床脚边的旁观者的眼光看，在这种情况下，在脸部轮廓中有某种不端正，我难以把微笑理解为微笑。如果景象持续保持下去，面貌就会突然发生变化：脸庞变得极其可怕，表情令人毛骨悚然，眼睫毛和眉毛呈现出一种我从来没有看到过的物质性样子。我第一次真正地看到这种倒脸，好像这是脸的“自然”姿态：在我面前的是一个秃顶的尖头，在前额有一个充血的和塞满牙齿的开口，在嘴的位置上，有两只被发光的长毛围绕着、由硬毛衬托的可转动的球。人们也许会说，在一张脸的所有外观中间，“正”脸是我最经常看到的脸，而倒脸使我感到惊讶，因为我难得看到倒脸。但是，人的脸通常不以

绝对垂直的方向呈现的,"正"脸没有统计上的优先,问题正是在于知道为什么在这种情况下人的脸通常不是以另一种样子呈现给我的。如果我们承认我的知觉给正脸一种优先,出于对称的原因把正脸当作标准脸,那么我们会问,为什么在某种倾斜程度之外,"变正"就不起作用。扫视脸面和有其偏爱的扫视路线的我的目光,只有在某种不可逆顺序中看到脸的细节时,才能认出脸,物体——在这里是脸及其表情——的意义本身应该受到其方向的约束,正如"sens"(意义,方向)一词的双重含义所表明的。颠倒一个物体就是夺走它的意义。因此,物体的存在不是一种为有思维能力的主体的存在,而是一种为目光的存在,目光以某种间接的方式接触物体,否则就不能认识它。这就是为什么每一个物体有"自己的"上和"自己的"下,以便为某个平面指出其"自然的"位置和它"应该"占据的位置。看一张脸,不是对物体在其所有可能方向中必定要遵循的某种构成规律形成概念,而是对脸的某种把握,能在脸的表293 面保持某种带着上升和下降的知觉路线,如果我从反方向看脸,脸就难以辨认,就像当我大踏步下山时,我刚才画的山就难以辨认。如果知觉的主体不是仅仅在物体的某种方向上把握物体的这种目光,那么一般地说,我们的知觉就不可能包含轮廓、图形、背景和物体,因而我们的知觉可能是对虚无的知觉,最终说来可能不是知觉,空间方向不是物体的一种偶然属性,而是我得以认识物体、把物体意识为物体的手段。我也许能意识到在不同方向的同一个物体,正如我们刚才所说的,我甚至能认出一张倒脸。但是,我们在物体面前必须在思想上作出一种确定的姿态,有时,我们实际上作出了这种姿态,比如,当我们低下头注视旁边一个人手里拿的一张照片的时候。由任何可想像的存在都直接或间接地与被感知的世

界有着联系，由于被感知的世界只能在方向上被理解，所以我们不能把存在和有方向的存在分开，没有必要"以"空间"为基础"或没有必要问哪一个平面是所有平面的平面。最初的平面在我们的所有知觉的界域，但它是一种原则上不可能在明确的知觉中被达到和被主题化的界域。当我们固定在呈现给我们的某个"环境"时，我们生活在其中的每一个平面就依次出现。该环境本身仅仅是为一个事先已有的平面在空间上被确定的。我们的一系列体验，直至最初的体验，就以这种方式转递一种已经获得的空间性。我们的最初知觉也只有参照在它之前的一个方向才可能是空间的。因此，我们的知觉应该发现我们已经在一个世界中起作用。不过，它不可能是某个世界，某个景象，因为我们位于一切东西的起点。最初的空间平面不可能在某处找到它的固定点，因为固定点需要在最初平面之前的一个平面，以便能在空间里被确定。不过，由于平面不能"自在"定位，所以我对世界的最初知觉和我对世界的最初把握在我看来应该是先前在某个人和一般世界之间缔结的一个约定的执行，我的历史应该是一部史前史的继续，并且利用其获得的结果，我的个人生存应该是一种前个人习惯的继续。因此，在我下 294 面，有另一个主体，在我存在之前世界就是为他存在的，他在世界中标出了我的位置。这个被束缚的或自然的精神，就是我的身体，不是作为我个人选择的工具和固定在某个世界上的短暂的身体，而是把一切特殊规定包容在一个总计划中的来源不明的"功能"系统。这种在世界中的盲目参与，这种为了存在而下的决心不仅仅在我的生命之初起作用。是它把意义给了后来的一切空间知觉，是它在每时每刻重新开始。空间和一般知觉在主体的心中标出其出生的事实，其身体性的永久性支撑，比思维更长久的与世界的

联系。这就是为什么空间和知觉堵塞意识,对反省来说是模糊的。平面的不稳定性不仅产生紊乱的理智体验,而且也产生眩昏和恶心[①]的生命体验,也就是对我们的偶然性的意识和恐惧。一个平面的方向是这种偶然性的遗忘,空间建立在我们的人为性之上。空间既不是一个物体,也不是与主体的联系活动,我们不能观察到它,因为它已经在一切观察中被假定,我们不能看到它离开构成活动,因为对空间来说,重要的是已经被构成,它就是以这种方式不可思议地把它的空间规定性给予景象,但从不显现本身。

*

知觉的各种传统概念一致否认深度是可见的。贝克莱指出,如果深度不能被登记下来,它就不能呈现给视觉,因为我们的视网膜从景象中获得的显然是平面投影。如果我们反驳他,说在批判了"恒常性假设"之后,我们不能用出现在我们的视网膜上的东西来判断我们看到的东西,贝克莱可能会辩解说,不管视网膜映象是什么,深度决不可能被看到,因为深度不展现在我们的视野中,只是蕴涵在我们的视野中。在反省分析中,深度之所以不可见是出于一个原则上的理由:即使深度能被登记在我们的眼睛里,感觉印象也只能提供需扫视的自在的多样性,因此,同所有其它空间关系一样,距离只能为综合它和思考它的主体存在。虽然这两种学说是对立的,但它们都无视我们的实际体验。在任何场合,深度都不言明地被认为是**从侧面看的宽度**,就是这个原因使深度成为不可

295

① 斯特拉顿,《视网膜映象不颠倒的视觉》,第一天实验。韦特海默谈论"视觉的眩昏"(《运动视觉的实验研究》,257—259页)。我们能直立,不是因为骨骼力学,更不是因为肌肉紧张度的神经调节,而是因为我们参与一个世界。如果这种参与解体了,身体就崩溃,重新成为物体。

见。如果我们弄清了贝克莱的论证，那么他的论证差不多就是这样的论证。我称之为深度的东西实际上是相当于宽度的各个点的并列。只是由于我站位不好，不能看到深度罢了。如果我处在侧面旁观者的位置，能一览无余地看到在我面前的一系列物体，那么我就能看到深度，在我看来，深度和宽度相互遮掩——要么我能看到从我的身体到第一个物体的距离，要么这个距离在我看来聚集为一个点。我看不到深度的原因正好是旁观者看到作为宽度的深度的原因：同时出现在一个方向上的各个点的并列就是我的目光的并列。因此，人们认为不可见的深度是一种已经等同于宽度的深度，如果没有这个条件，论证就是站不住脚的。同样，理智主义之所以能把对深度进行综合的有思维能力的主体放在深度体验中，只是因为理智主义思考一种已经实现的深度，思考一种不是作为呈现给我的深度的同时出现的各个点的并列，而是侧面旁观者看到的深度，最终说来就是宽度[①]。这两种哲学一开始就把深度和宽度等同起来，理所当然地提出了一种我们必须描述其各个阶段的构成作用的结果。为了把深度当作从侧面看的宽度，为了达到一个各向同性的空间，主体应该离开的他的位置，他观看世界的位置，想像自己是无所不在的。在无所不在的上帝看来，宽度直接等同于深度。理智主义和经验主义没有向我们说明人关于世界的体验；它们关于深度的看法就是上帝关于深度的看法。也许，是世界本身要求我们变换维度，不以观看位置思考深度。所有人不用思辨都承认深度和宽度的等同；这种等同基于一个主体间世界的 296

---

① 相对我的物体的深度和两个物体之间距离的区分是由帕里亚尔(《感觉替代错觉和知觉蕴涵的问题》，400 页)和 E. 施特劳斯(《论感官感觉》，267—269 页)提出的。

明证，就是这个原因使哲学家和其他人没有看到深度的独特性。但是，我们对世界和客观空间还一无所知，我们试图描述世界的现象，也就是在每一个知觉把我们放回那里、只有我们在那里、其它一切只是后来出现在那里、知识特别是科学还没有还原和等同看待个人视觉角度的这个场中，描述世界为我们的产生。正是通过个人视觉角度，经由个人视觉角度，我们才得以进人一个世界。因此，我们首先应该描述个人视觉角度。深度比其它空间维度更直接地要求我们摒弃关于世界的偏见和重新发现世界得以显现的最初体验；可以说，在所有维度中，深度最具有“存在的”特征，因为——这是贝克莱的论证中正确的地方——深度不标在物体本身上，它显然属于视觉角度，而不属于物体；因此，深度不可能来自物体，也不可能被意识规定在物体中；深度显示物体和我之间和我得以处在物体前面的某种不可分离的关系，而宽度乍看起来就能被当作有感知能力的主体不包含在其中的物体之间的一种关系。当我们重新发现深度视觉，也就是还没有被客观化和不是由相互外在的点构成的深度时，我们将又一次超越传统的两者择一，我们将详细说明主体和客体的关系。

*这里*是我的桌子，*稍远处*是钢琴和墙壁，停在我面前的一辆汽车在启动后*离去*。这些词语表示什么意思？为了引起知觉体验，让我们从我们形成的被世界和物体缠绕的想法的表面原因着手。这些想法认为，这些词语表示在桌子和我之间有一段距离，在汽车和我之间有一段越来越大的距离，我不能从我所在的位置看见这段距离，但是，这段距离能通过物体的视大小呈现给我。是桌子、钢琴和墙壁的视大小在与实际大小对比之下使这些东西就位于空间。当汽车缓缓地驶向地平线并最终消失时，我为了解释这种现

297

象，按照当我从飞机上往下看时感知到的、最终作为深度方向的宽度，想像这种移动。但是，我还有别的距离符号。当一个物体越来越接近我，注视物体的我的双眼也逐渐向中央辐合。距离是一个三角形的高度，呈现给我的是三角形的底边和底边的两个角①，当我说我看远处时，我的意思是三角形的高度是由它和已知大小的关系决定的。按照传统的观点，深度体验在于辨认某些已知事实——双眼的辐合，映象的视大小——并把这些事实放到能解释它们的客观关系的背景中。但是，之所以我能从视大小推断出视大小的意义，是因为我知道有一个不会变形的物体的世界，知道我的身体像一面镜子那样面对这个世界，知道同镜子中的映象一样，在身体屏幕上形成的映象和隔开身体和物体的距离成正比。之所以我能把辐合理解为距离的符号，是因为我把我的视线想像为盲人的两根手杖，它们随着物体越来越接近而逐渐向中央靠拢②；换句话说，是因为我把我的眼睛，我的身体和外部世界放在同一个客观世界中。按照假设，应该把我们引入空间体验的"符号"只有在已经处在空间并且空间是已知的情况下，才能表示空间。因为知觉是进入世界的开始，因为正如人们深刻指出的，"在知觉之前没有精神的东西"③，所以我们不能把还没有在知觉方面形成的客观关系放入知觉。这就是为什么笛卡尔主义者谈论"自然几何学"。视 298 大小和辐合，也就是距离的意义还不能体现出来和被主题化。视大小和辐合本身不能被当作一个客观关系系统中的因素。"在柏拉图主义的意义上，自然几何学"或"自然判断"是神话，在于用还

---

① 马勒伯朗士，《真理的探索》，第一卷，第九章。

② 同上。

③ 帕里亚尔，《感觉替代错觉和知觉蕴涵的问题》，383页。

没有被确定和设想出来的符号来表示也还没有被确定和设想出来的意义的包含或“蕴涵”，这就是我们在重新讨论知觉体验时应该理解的东西。我们不应该描述科学知识所认识的视大小和辐合，而是应该描述我们从内部理解的视大小和辐合。格式塔心理学①已经指出，视大小和辐合不是在知觉本身中被明确地认识到的——当我在远距离感知时，我没有明确地意识到我的双眼的辐合或视大小，它们不是作为被感知的事实出现在我面前的——正如立体镜和透视错觉所表明的，它们不在距离知觉中起作用。心理学家因而得出结论：它们不是符号，而是深度的条件或原因。我们发现，当某种大小的视网膜映象和某种程度的辐合客观地在身体中产生时，深度结构就出现了；这就是类似于物理学定律的一个定律；只要记住它就行了。但是，心理学家在这里逃避自己的任务：当心理学家承认视大小和辐合不是作为客观事实出现在知觉中时，他提醒我们注意在客观世界之前关于现象的纯粹描述，他要我们看到在一切几何学之外的主观深度。只有在这个时候，心理学家才能放弃描述，重新回到世界，从一系列客观事实中得出深度结构。一旦人们把现象范畴当作原始范畴，人们是否能以这种方式划定描述的范围，把现象深度的产生归结为体验只不过是登记其结果的大脑神秘变化？两者之间只能选择一个：要么站在行为主义一边，不承认“体验”一词有任何意义，并且把知觉当作科学世界的一个产物，要么承认体验也能使我们进入存在，因而不能把体验当作存在的副产品。要么体验是无，要么体验是全。让我们回想一下大脑生理学提出的一种深度结构为何物。就已知的视大小和

299

① 考夫卡，《空间知觉的一些问题》，——纪尧姆，《心理学》，第九章。

辐合而言，与深度结构对应的一种功能结构出现在大脑的某处。但无论如何这只不过是一种已知的深度，一种实际的深度，还有待于意识到这样的深度。体验一种结构，不是被动地把结构接受到自身，而是感受它，再现它，自觉地接受它，重新发现它的内在意义。因此，一种体验不可能像联系于它的原因那样联系于某些实际条件[①]，如果距离的意识是为了这样的辐合值，为了这样的视网膜映象的大小产生的，那么距离的意识之所以取决于这些因素只是因为这些因素出现在距离的意识中。因为我们没有明确地体验到这些因素，所以应该得出结论：我们对这些因素有一种非自发的体验。辐合和视大小既不是深度的符号，也不是深度的原因：它们出现在深度体验中，就像当动机不是单独地被联系和被确定时，出现在决定中。当人们说有旅行动机时，人们如何理解"动机"一词和想表示什么意思？人们想表示动机的根源在于某些已知的事实，这不是因为只有这些事实才具有产生动机的物质力量，而是因为这些事实提供了动机产生的理由。动机是仅仅通过其意义起作用的前件，还应该补充一点：是决定使这种意义生效，并把力量和作用给予这种意义。动机和决定是情境的两个因素：前者是作为事实的情境，后者是被接受的情境。因此，丧事引起我的旅行动机，因为丧事是一种需要我到场安慰悲痛的家人和向死者"告别"的情境，当我决定奔丧时，我使酝酿中的这个动机生效，我自觉地接受了这个情境。因此，动机的原因和动机的结果的关系是相互的。这就是存在于辐合或视大小体验和深度体验之间的关系。辐 300

---

① 换句话说，意识活动不可能有原因。但我们不想引入格式塔心理学可能会提出异议、而我们也并非毫无保留地加以接受的意识概念，我们仅限于不容置疑的体验概念。

合和视大小不是作为“原因”奇迹般地产生深度结构，而是不言明地引起深度结构，因为它们已经把深度结构包含在它们的意义中，因为它们都是在远距离注视的某种方式。我们已经看到，双眼的辐合并不是深度的原因，它本身必须以朝着远处物体的一个方向为前提。于是，让我们现在坚持视大小的概念。如果我们长时间地注视一个将留下后象的被照亮物体，然后再注视放在不同距离上的一些银幕，那么银幕离得越远，投射在银幕上的后象的视直径也越大[①]。长期以来，人们用有大量的介于之间的物体的理由来解释地平线附近的月亮显得特别大，介于之间的物体使距离更容易被感觉到，因而加大了视直径。这意味着“视大小”现象和距离现象是视觉场整体结构中的两个因素，意味着视大小现象与距离现象的关系不是符号与意义的关系，也不是原因与结果的关系，意味着同动机的原因和动机的结果一样，它们是通过它们的意义联系在一起的。主观的视大小并不是本身不可见的深度的符号或记号，而只不过是表示我们的深度视觉的一种方式。格式塔理论的贡献就是在于证明一个正在离去的物体的视大小不是像视网膜映象那样发生变化，证明环绕其直径之一旋转的圆盘的视形状不是按照人们根据几何透视计算出的形状发生变化。在我的知觉看来，一个正在离去的物体的变小慢于我的视网膜上的物理映象的变小，一个正在接近的物体的变大也慢于我的视网膜上的物理映象的变大。(301) 这就是为什么在电影中向我们开来的火车的变大超过实际开来的火车的变大。这就是为什么在我们看来很高的山峰在照片上却不太显眼。这就是为什么与我们的脸倾斜的圆盘不受几

① 盖尔西，《幻觉研究》，第二章 临床，154 页及以下。

何透视的影响，正如塞尚和其他画家在描绘其里面是可见的一个侧向碟子时所表明的。人们有理由说，如果透视变形能明确地呈现给我们，我们就不需要学习透视画法。但是，格式塔理论的解释听起来像侧向碟子的变形是正看的碟子的形状和几何透视之间的折衷，正在离去的物体的视大小是其可及距离上的视大小和几何透视为其规定的小得多的视大小之间的折衷。这种说法好像形状或大小恒常性是一种实际的恒常性，好像除了物体在视网膜上的物理映象，还有同一个物体的“心理映象”，当物理映象变化时，心理映象却能相对保持不变。事实上，烟灰缸的“心理映象”和烟灰缸在我的视网膜上的物理映象相比较，不大也不小：没有人们能把它当作一个物体与物理映象作比较、对应于物理映象有一个确定的大小和在我和物体之间形成屏障的“心理映象”。我的知觉不是针对一种意识内容，而是针对烟灰缸本身。被感知的烟灰缸的视大小不是一种可测量的大小。当人们问我，我在多大的直径范围内看烟灰缸，只要我的两只眼睛是睁开的，我就不能回答这个问题。我自发地眨眼，我拿起一件测量工具，比如说一枝在手头的铅笔，我在铅笔上标出得自烟灰缸的大小。在这样做的时候，不应该仅仅说我把感知到的透视归结为几何透视，我改变了景象的比例，我缩小了在远处的物体，我放大了在近处的物体，而是应该说当我分割知觉场，孤立地看烟灰缸，为了烟灰缸确定烟灰缸时，我使大小出现在到那时为止还不包含大小的东西中。一个正在离去的物体的视大小恒常性并不是像一个不受压力影响的刚性物体那样不受透视变形影响的物体的某种心理映象的实际不变性。碟子的圆形恒常性不是圆对透视扁率的抗力，这就是为什么画家只用一条实在的轮廓线就能在一块实在的画布上勾画出碟子，并且使观众

惊讶不已，尽管他力图使透视变得主观。当我注视在我面前延伸302至地平线的一条道路时，不应该说道路的两边在我看来是辐合的，也不应该说在我看来它们是平行的：它们在深度上是平行的。透视的显现不是确定的，更不是平行的。通过道路的潜在变形，我属于道路本身，深度是不规定道路的透视投影，也不规定“真正的”道路的这种意向本身。——但是，在二百步处的一个人不是比在五十步处的一个人更小吗？——如果离开被感知的背景孤立地看一个人，如果我测量视大小，情况确实是如此。否则，一个人在大小方面既不是更小，也不是相等：他处在相等和不相等之内，他是从更远的地方被看到的同一个人。我们只能说，在二百步处的一个人是一个清晰度低得多的映象，他向我的目光提供较少和较不准确的信息，他不是绝对地与我的探索能力吻合。我们还能说，他不是完全地占据我的视觉场，如果我们想起视觉场本身不是一个可测量的区域的话。说一个物体占据视觉场的一丁点地方，归根到底就是说该物体没有表现出丰富的形状来充分使用我的清晰视觉的能力。我的视觉场没有固定的容量，它包含的物体的多少取决于我是“从远处”看它们还是“从近处”看它们。因此，视大小不能单独由距离确定：视大小被距离蕴涵，同时也蕴涵距离。辐合，视大小和距离必然地相互代表，相互象征，相互表示，它们是一个情境中的抽象因素，在情境中是可以互代的，这不是因为知觉的主体规定了它们之间的客观关系，而是因为知觉的主体不单独地规定它们之间的客观关系，因而不需要明确地把它们联系在一起。不管正在离去的物体的各种“视大小”互不相同，如果其中没有一种视大小接受一个论点，就不需要通过综合把它们联系在一起。我们“有”正在离去的物体，我们不停地“留住”它，把握它，逐渐增加

的距离不像宽度那样是一种逐渐增大的外在性：它仅仅表示物体开始在我们的目光的把握下逐渐消失，表示物体不是完全地与我们的目光吻合。距离是区分这种大致的把握和完全的把握或空间 303 上的接近的东西。因此，我们定义距离就像我们在前面定义"正"和"斜"：通过对把握能力来说的物体的情境。

对深度的错觉使我们习惯于把距离当作一种知性结构。当人们把某种程度的辐合强加给双眼，比如，给被试戴立体镜，或向被试呈现一幅透视图时，就能引起深度错觉。既然在这种情况下我以为看到深度，而实际上并没有深度，欺骗人的符号不就是假设的理由，一般地说，所谓的距离视觉始终不就是符号的一种解释吗？然而，假设是明确的，人们假定不可能看到不存在的东西，所以人们用感觉印象来定义视觉，人们没有弄清最初的动机关系，于是，就用一种意义关系代替它。我们已经看到，引起辐合运动的视网膜映象的差异不是自在存在的；只是在试图融合同一结构的单眼现象、力求达到协同作用的主体看来，才有差异。因此，一旦单眼映象有"差异"，双眼视觉的统一性及其实现双眼视觉的统一性所必需的深度就能形成。当我戴上立体镜，整个景象就出现在可能的顺序显现和情境开始出现的地方。我的运动反应自觉地接受了这个情境。塞尚说，面对其"动机"的画家"把静物画中游移的双手合在一起"①。戴立体镜时的注视运动也是一种对由材料提出的问题的反应，这种反应包含在问题中。视觉场本身趋向于一种尽可能完全的对称，而深度只不过是在一个单一物体中透视规律的一个因素。透视图首先不是被感知为在一个平面上的图，然后形

① J. 加斯凯，《塞尚》，81 页。

成深度结构。延伸至地平线的线条首先显现为斜线，然后被当作水平线。整个透视图根据深度形成凹陷，以达到本身的平衡。看起来比一个人更矮的在路边的杨树，只有在退到地平线时才能真正成为一棵树。是透视图本身趋向于深度，就像一块坠落的石头趋向于下面。如果对称、完整性和规定性能以多种方式得到，那么结构将是不稳定的，就像我们在两可图中看到的情况。比如，我们可以把图 1 感知为从下面看正面为 ABCD 的一个立方体，也可以把它感知为从上面看正面为 EFGH 的一个立方体，也可以把它感知为由十个三角形和一个正方形组成的一个蹩脚的拼凑物。相反，图 2 差不多必然地只能被看成是一个立方体，因为只有一种结构使得图形完全对称[①]。深度在我的目光下形成，因为我的目光力求看到某东西。但是，什么是在我们的视觉场中起作用，始终趋向于最确定形状的这种知觉特性？我们不是又回到了实在论？让我们看一个例子。如果我们在两可图中不是添加一些任意线条

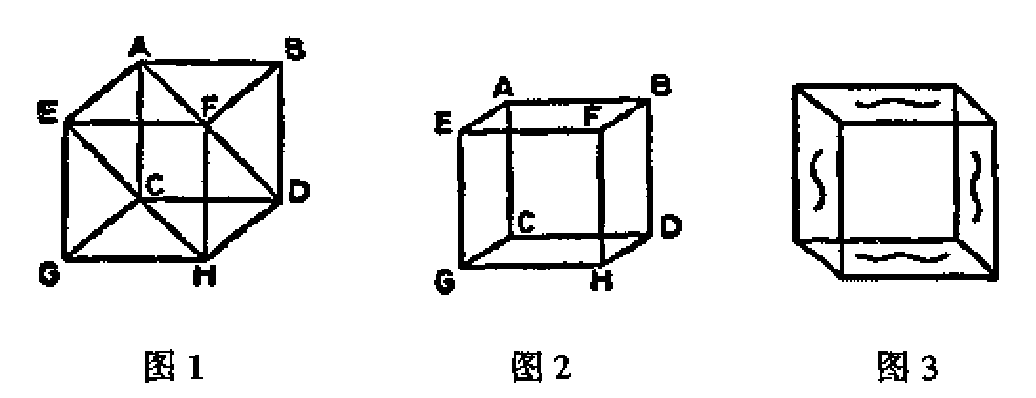


图 1　　图 2　　图 3

（图 3 仍然是一个立方体），而是添加一些能使同一平面的诸因素分离，能使不同平面的诸因素结合在一起的线条（图 1），那么深度结构就被破坏了[②]。当我们说这些线条使得深度结构被破坏时，我

---

① 考夫卡，《空间知觉的一些问题》，164 页及以下。
② 考夫卡，同上。

们的意思是什么？我们不是像联想主义那样在谈论吗？我们的意思不是线条EH(图1)作为一个原因在起作用,被引入后破坏了立方体,而是线条EH促成了不是作为深度理解的一种整体理解。显然,只有当我这样理解线条EH,只有当我扫视它和描述它时,线条EH本身才具有一种特性。但是,这种理解和这种注视不是任意的。它们是由现象指定的和引起的。在这里,要求不是迫切的,因为问题只是在于一个两可图,但是,在正常的视觉场中,平面和轮廓的分离则是不可抵抗的,比如,当我在大街上散步时,我不可 305 能把树木之间的距离看成物体,把树木本身看成背景。是我在体验景象,但是,我在这种体验中意识到我自觉地接受了一种实际情境,意识到我把分散的意义集中在现象中,意识到我说出现象本身表示的意思。即使在结构是模棱两可的,我能使结构发生变化的情况下,我也不能直接做到这一点:只有当我首先注视立方体的一个面,只有当我的目光从这个面它出发沿着立方体的棱,最终发现作为不确定的背景的第二个平面,立方体的一个面才能变成第一个平面。之所以我把图1看成一个蹩脚的拼凑物,是因为我首先把我的目光放在中央,然后相等地把目光分散到整个图形。正如柏格森期待糖块溶化,我有时也必须期待结构形成。更何况在正常知觉中,被感知物体的意义在我看来已在被感知物体中形成,而不是由我构成的,目光在我看来是一架认识机器,它在物体应被把握的地方把握物体,以形成景象,或根据物体的自然连接清楚地显示物体。直线EH也许只有在我注视它的时候才能被认为是直线,但问题不在于一种精神检查,而是在于一种目光检查,也就是说,我的行为不是最初的和有构成能力的,它是被激起的和被原因引起的。任何注视始终是对表现为需要注视的某东西的注视。当

我注视立方体的ABCD面时，这不仅意味着我使这个面处于清晰的视觉中，而且也意味着我使它成为图形，使它比其它的面更靠近我，总之，意味着我组织立方体，目光就是在有思维能力的主体的下面的这种知觉特性，主体能把物体期待的反应给予物体，以便物体能在我们面前存在。——到底什么是看一个立方体？经验主义说，看一个立方体就是把一系列其它的显现，物体从近处、从侧面和从各个不同角度被看到的显现结合在图形的实际外观中。但是，当我看一个立方体时，我没有在我心中找到这些表象中的任何一个表象，表象是使之成为可能、但不是其结果的深度知觉的条件。什么是我得以把握所有显现的可能性的这种唯一活动？理智主义说，看一个立方体就是把立方体当作由六个相等的面和十二条相等的、以直角相交的棱组成的固体的思维，——深度不是别306的，就是这些相等的面和棱的共存。然而，在这里，人们仍然把只是深度的一个推论的东西当作深度的定义给予我们。相等的六个面和十二条棱并不产生深度的方向，这个定义如果没有深度就没有任何意义。在我看来，相等的六个面和十二条棱只有放在深度中才能共存，才是相等的。纠正显现、把锐角或钝角变成直角、把变形的边变成正方形的活动，并不是几何的相等关系的思维和包括几何的相等关系的几何存在的思维，——而是我的目光对物体的包围，我的目光深入物体，赋予它活力，直接使它的各个侧面变成"从侧面看的正方形"，使得我们不以其菱形的透视外观看它们。相互排斥的体验的这种同时呈现，这种相互的包含，一个可能过程在一种唯一知觉活动中的这种结合造成了深度的独特性，深度是物体或物体的诸成分得以相互包含的维度，而宽度和高度则是物体得以并列的维度。

人们不能谈论深度的综合,因为一种综合假定了,或至少像康德的综合那样,确定了一些离散的项,因为深度没有规定分析将阐明的透视显现的多样性,仅仅在稳定的物体的背景上隐约显示这种多样性。如果我们把这种准综合理解为时间的,那它就能得到解释。当我说我看见远处的一个物体,我的意思是我已经留住它,或我仍然留住它,物体在空间的同时,也在将来或在过去[①]。人们可能会说,物体只是为我存在于空间:我感知到的电灯自在地和我同时存在,距离在同时出现的物体之间,这种同时性包含在知觉的意义本身中。也许是这样。但是,实际定义空间的共存并不是外在于时间的,而是两种现象同属一个时间波浪。至于被感知物体于我的知觉的关系,这种关系不是在空间里和在时间之外把被感知物体和我的知觉联系在一起:它们是同时的。"共存的东西的顺序"不可能与"连续的东西的顺序"分离,更确切地说,时间不仅仅是连续的意识。在根据两个维度——这里—那里—下面维度和过去—现在—将来维度——展开的广义上,知觉提供给我一个"呈现场"[②]。后一个维度能使人理解前一个维度。我"留住",我"有"无空间透视(视大小和视形状)的明确方向的远处物体,就像我仍然把没有变形、没有介于之间的"回忆"的最近过去"留在手里"[③]。如果人们还要谈论综合,那么正如胡塞尔所说的,这将是一种"转变综合",它不把分散的视觉角度联系在一起,而是实现一种视觉角度到另一种视觉角度的"转变"。当心理学想把记忆建立在某些 307

---

① 作为时空维度的深度概念是由施特劳斯提出的,《论感官感觉》,302页和306页。

② 胡塞尔所说的 Präsenzfeld,其定义见于《时间意识》,32—35页。

③ 同上。

内容或回忆、已消逝的过去的当前痕迹(在身体中或在无意识中)的拥有上时,就陷入了绝境,因为我们不能通过这些痕迹来理解把过去当作过去的认识。同样,即使我们从出现在一种等距,世界的平面投影(好像回忆是过去在现在中的投影)中的内容出发,我们也不可能理解距离知觉。正如我们只能把记忆理解为无介于之间的内容的过去的一种直接拥有,我们也只能把距离知觉理解为一种在物体出现的地方连接物体的在远处的存在。记忆逐渐地建立在从一刻时间到另一刻时间的连续转变之上,建立在带着其界域的每一刻时间在下一刻时间的深度中的嵌入之上。同一种连续转变包含了带着其"实际"大小存在的物体,如果我在它旁边,我在我从这里对它的知觉中看到的物体。正如没有关于"记忆保持"的争论,只有某种看待时间的方式,时间能显示作为与意识不分离的维度的过去,同样,也没有距离的问题,只要我们能重新发现距离得以构成的活生生的现在,距离直接就是可见的。

正如我们一开始就指出的,应该在作为物体之间或平面之间 308 的关系的深度下,也就是在被客观化的、与体验分离和转变为宽度的深度下,重新发现一种把它的意义给予上述深度和作为一个无物体的中项的原始深度。当我们被动地置身于世界,不是主动地接受世界,或身患有助于形成这种态度的疾病时,平面就不再相互区分,颜色就不再聚集为表面颜色,它们在物体周围散开,成为背景颜色,例如,在纸上写字的一位病人在触及到纸之前,应该用他的笔穿过白色的某种深度。这种容积度因被看到的颜色而发生变化,它是其性质的表现[①]。因此,有一种还没有在物体之间形成、

① 盖尔布和戈尔德斯坦,《论表面颜色知觉的消失》。

尤其是还没有估计出从一个物体到另一个物体的距离、只是作为知觉向一个有名无实的物体开放的深度。即使在正常的知觉中,深度也不是最先与物体符合。正如上和下,左和右不是和被感知内容一起呈现给主体的,而是每时每刻和相对于一个物体所处的位置的一个空间平面一起构成的,同样,物体的深度和大小也是由于物体相对于距离和大小方面所处的位置[1],就是这个原因在一切物体—方位标之前规定了近和远、大和小。当我们说一个物体是巨大的或极小的,是近的或远的,我们通常不与其它物体,也不与我们自己的身体的大小或客观位置作暗暗的比较,只是相对于我们的动作的某个"范围",相对于现象身体对周围环境的某种"把握"而言的。如果我们不想承认大小和距离的这种根本原因,那么我们将从一个物体—方位标转到另一个物体—方位标,却不理解为什么有为我们的大小或距离。视物显小症或视物显大症的病态体验因为改变了视觉场中所有物体的视大小,缺少物体得以比常态显得更大或更小的方位标,所以只能参照距离和大小的一个前客观标准才能得到解释。因此,深度不能被理解为一个先验的(acosmique)主体的思维,而是被理解为一个置身于世界的主体的可能性。 309

这种关于深度的分析与我们前面关于高度和宽度的论述的是一致的。之所以我们在本节一开始就把深度和其它维度对立起来,仅仅是因为其它维度乍看起来就与物体之间的关系有关,而深度则直接揭示主体和空间的关系。但在事实上,我们已经在前面看到,垂直方向和水平方向最终也是根据我们的身体对世界的整

① 韦特海默,《运动视觉的实验研究》,附录,259—261页。

体把握被确定的。作为物体之间关系的宽度和高度是派生的，在它们的本来意义上，宽度和高度也是“存在”维度。不应该仅仅站在拉涅奥和阿兰一边，说高度和宽度必须以深度为前提，因为在一个唯一平面上的景象必须以景象的所有部分和我的脸平面的等距为前提：这种分析仅仅与已经被客观化的宽度、高度和深度，而不是与给我们打开这些维度的体验有关。垂直方向和水平方向，近和远是表示在情境中的一个唯一存在的抽象名词，必须以主体与世界的同一种“面对面”为前提。

*

即使运动不能用位置的移动或变化来定义，但运动仍然是位置的移动或变化。就像我们一开始看到用客观空间中的关系来定义位置的一种位置思维，也有一种认为关于世界的体验已经获得，用世界内的关系来定义运动的客观概念。正如我们必须在定位于其环境的主体的处境或前客观位置中，重新找到空间位置的起源，我们同样也必须在关于运动的客观思维中，重新发现客观思维从中得到其意义、仍然与感知它的人有联系的运动得以是主体对其世界把握的一种变化的前客观体验。当我们想思考运动，研究运动的哲学时，我们随即置身于批判的态度或检验的态度之中，我们问，在运动中呈现给我们的东西是什么，我们准备摒弃显现，以便得到运动的真相，我们没有意识到正是这种态度使现象化为虚无，阻止我们到达现象本身，因为这种态度用自在真理概念引入使我看不到运动为我产生的先决条件。我投掷一块石头。石头穿过我的花园。石头暂时成为一闪而过的不确定东西，在稍远处落到地上时又重新成为石头。如果我想“清楚地”思考这个现象，那么应该分解它。我可能会说，石头本身实际上并没有因为运动而发现

变化。我握在手里的石头和运动结束后、我在地上重新捡回的石头是同一块石头,因此,是同一块石头穿过空间。运动只不过是运动物体的一种偶然属性,可以说,运动不是在石头中被认识到的。运动只能是石头和周围环境的关系的一种变化。只有当同一块石头继续处在与周围环境的各种关系中,我们才能谈论变化。相反,如果我假设一块石头在到达 P 点时消失了,另一块同样的石头从无到有出现在离 P 点很近的 P'点上,那么我们看到的不是一个运动,而是两个运动。因此,没有无运动物体的运动,是运动物体不间断地从起点到终点保持着运动。既然运动不是内在于运动物体的东西,而是完全在于运动物体和周围环境的关系,如果没有一个外在的方位标,运动就不能被想像,最终也就没有任何方法能把本义的运动归因于"运动物体",而不是归因于方位标。因此,运动物体和运动的区分一旦形成,就没有无运动物体的运动,就没有无客观方位标的运动,就没有绝对的运动。不过,这种关于运动的思维实际上是对运动的否定:绝对地把运动和运动物体区分开来,就意味着"运动物体"是完全不运动的。如果处于运动状态的石头在某种意义上只不过是处于静止状态的石头,那么石头就永远不处于运动状态中(也不处于静止状态中)。只要我们引入在运动后仍保持不变的运动物体概念,芝诺的论证就又有了道理。人们反驳芝诺的论证,说不应该把运动当作在一系列不连续瞬间中依次占据的一系列不连续位置,说空间和时间不是由离散成分的聚集构成的,是徒劳的。因为即使人们能考虑其差别能在一定的数量下递减、其区分刚刚显露的两种瞬间—界限和两种位置—界限,通过运动的各个阶段仍保持同一的运动物体概念也排斥作为单纯显现的"移动"现象,摒弃始终能被认出的自在时空位置概念,虽然时空

311

位置在我们看来并不能被认出，比如说，始终存在的和永不消失的石头的时空位置。即使人们发明一种数学工具来研究无限的位置和瞬间，人们也不能在同一的运动物体中设想始终处在最接近的两个瞬间和两个位置之间的转变活动本身。因此，当清楚地思考运动时，我不理解运动能为我开始，能作为现象呈现给我。

然而，不管明确的思维的要求和抉择是什么，我照样行走，我照样有运动体验，这个事实胜过一切理由，使我感知到没有同一的运动物体、没有外在的方位标和没有相对性的运动。如果我们向一个被试交替地呈现两条光线 A 和 B，那么被试将看到从 A 到 B，再从 A 到 B，再从 A 到 B 的连续运动，如果中间位置，乃至两端位置不是为了位置本身呈现出来的，那么人们将看到一条不停地来回移动的线条。相反，如果加快或降低呈现的速度，人们就能清楚地看到两端的位置。在这个时候，频闪观察运动趋于分离：线条首先停留在位置 A，然后突然离开位置 A 跳到位置 B。如果人们继续加快或降低呈现的速度，那么频闪观察运动就终止，人们看到同时出现的两条线或相继出现的两条线[①]。因此，位置的知觉与运动的知觉成反比。人们甚至能证明，运动不是一个运动物体相继占据在两端之间的所有位置。如果人们为频闪观察运动使用黑色背景上的有色或白色图形，那么运动展开的空间任何时候都不会因运动而变得明亮或带有色彩。如果人们在两端位置 A 和 B 之间放入一个杆形物 C，那么杆形物任何时候都不会因通过的运动而变得完整(图 1)。人们看到的不是"线条的通过"，而是

312

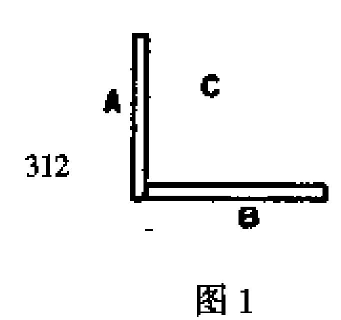


图 1

① 韦特海默，《运动视觉的实验研究》，212—214 页。

纯粹的"通过"。如果人们使用快速投影机,那么被试通常能感知到运动,但不能说出为什么会有运动。如果是实际运动,情况也没有什么不同:如果我注视卸一辆卡车的工人一块一块地往下扔砖头,我看到处在最初位置和最终位置的工人的手臂,我没有看到处在中间位置的工人的手臂,不过,我对工人的手臂运动有一个鲜明的知觉。如果我用一枝铅笔迅速地在我标有一个方位点的一张纸前面划过,那么我任何时候都意识不到我的铅笔处在方位点的下面,我没有看到中间位置,不过,我有运动的体验。相应地,如果我放慢动作,如果我力求不让铅笔在视野中消失,那么在这个时候运动印象就消失了[①]。运动是在最符合客观思维对它所下的定义时消失的。因此,人们能获得运动物体仅处在运动中的现象。对运动物体来说,运动不是相继经过的一系列无数的位置,运动物体只是在开始、继续和完成其运动时显现出来的。因此,即使运动物体是可见的,运动对于运动物体来说也不是一个外在的名称,不是运动物体和外部世界之间的一种关系,我们能感知没有方位标的运动。事实上,如果人们把一个运动的连续映象投射在一个没有物体、没有轮廓的清一色的场中,那么运动将占据整个空间,移动的是整个视觉场,就像昂代公司商品展销会的情景。如果我们在银幕上投射围绕其中心旋转的一条螺线的后象,由于没有固定的背景,则空间在振动,从中心向周围扩散[②]。最后,既然运动不是外在于运动物体本身的一种关系系统,那么就没有东西能阻止我们认识绝对运动,知觉每时每刻实际呈现给我们的运动。

---

① 韦特海默,《运动视觉的实验研究》,221—233页。
② 同上,254—255页。

313 但是,人们始终能对这种描述提出反对意见,认为它不能说明任何问题。心理学家拒绝接受关于运动的理性分析,当人们向心理学家指出,为使运动成为运动,首先应该是某物的运动,心理学家回答说"这种说法并不是建立在心理学描述之上的"①。但是,如果这就是心理学家描述的运动,那么运动应该与处于运动状态的一个同一的物体有关。如果我把手表放在房间的桌子上,如果手表突然不见了,片刻之后又重新出现在隔壁房间的桌子上,我不会说发生过运动②。只有当手表实际上占据过中间位置,才发生过运动。心理学家能证明,即使没有介于两端位置之间的中间刺激,频闪观察运动也能发生,也能证明,光线 A 并不经过把 A 和 B 区分开来的空间,在频闪观察运动期间 A 和 B 之间的光线是感知不到的,也能证明,我看不见在两端位置之间的铅笔或工人的手臂,为了看到运动,运动物体应该以一种或另一种方式出现在轨迹的每一个点上,之所以运动物体不是明显地出现在两端位置之间,是因为运动物体被认为应该出现在那里。运动物体是运动和变化的一部分:当我说江湖骗子把鸡蛋变成手帕,或魔术师把自己变成在屋顶上的一只鸟儿时③,我的意思不是一个物体或一个存在消失了,立即被另一个物体或另一个存在代替。在消失的东西和出现的东西之间,应该有一种内在联系;在消失的东西和出现的东西应该是相继以这两种形式呈现的同一个东西的两种表现或两种显现,两个阶段④。同样,运动到达某一点和运动从"邻近"点出发应

① 同上,245 页。
② 林克,《现象学和运动理解问题的实验》,653 页。
③ 同上,656—657 页。
④ 同上。

该是同一个事件，这种情况的发生只是因为有一个突然离开一个点和占据另一个点的运动物体。“只要作为圆的本质的‘圆形’要素或所有直径相等不再出现在圆之中，被认为是圆的某东西在我们看来就不再是圆。不管是被感知的圆，还是被想像的圆，都是一样；无论如何，应该有一种共同的规定性使我们在两种情况下都把呈现给我们的东西当作圆，把圆和其它现象区分开来。”[①]同样，当人们谈论运动的感觉，或谈论运动的特殊意识，或像格式塔心理学那样，谈论整体运动，谈论运动物体和运动物体的特殊位置不出现的Φ现象时，如果人们没有说明为什么“出现在这种感觉或这种现象中的东西，或通过它们而被理解的东西能直接表现（dokumentiert）为运动”[②]，就能只是空谈。只有当运动的知觉用运动的意义，用构成运动的所有因素，特别是用运动物体的同一性来理解运动，运动的知觉才能是运动的知觉，才能把运动当作运动来认识。心理学家回答说，运动是“这些‘心理现象’之一，同一定的感觉内容，如颜色和形状一样，心理现象也与物体有联系，看起来是客观的，而不是主观的，但是，心理现象和其它心理材料是不同的，本质上不是静态的，而是动力的。例如，有特征的‘经过’是运动的血和肉，而运动不可能用一般的视觉内容由通过组合形成。”[③]事实上，用静态的知觉来组成运动是不可能的。但问题不在这里，我们不准备把运动转化为静止。处于静止状态的物体也需要认同。只有当物体每时每刻都在消失和重新产生，只有当物体通过其各种瞬时呈现不继续存在下去，物体才能处于静止状态。因此，我们谈

314

① 同上，660页。
② 同上，661页。
③ 韦特海默，引用著作，227页。

论的同一性先于运动和静止的区分。如果没有描绘运动和形成运动的同一性的运动物体，运动就什么也不是。在这里，动力现象这个隐喻是在愚弄心理学家：我们认为一种力量本身就能保证其同一性，这是因为我们始终假定在其能力的发挥中认识到其同一性的某个人。“动力现象”从体验它们、注视它们和综合它们的我那315 里得到其同一性。因此，我们从破坏运动的一种运动思维转到力求建立运动的一种运动体验，也从这种体验转到如果缺少它体验就不表示任何东西的一种思维。

因此，我们不能认为心理学家是有道理的，也不能认为逻辑学家是有道理的，两者合二为一才是有道理的，我们应该找到使正题和反题都成为真的方法。当逻辑学家强调“动力现象”的一种构成本身，强调根据我们在其轨迹中看到的运动物体的运动描述时，他是对的，——但当他把运动物体的同一性当作一种明确的同一性，他必须承认运动物体本身时，他是错的。在心理学家方面，当他详尽地描述现象时，只得违心地把运动物体放到运动中时，但是，他以具体方式超越了他对运动物体的设想。在我们刚才所进行的和能告诉我们心理学家和逻辑学家的无休止争论的讨论中，韦特海默的意思到底是什么？他的意思是，运动的知觉相对于运动物体的知觉不是第二位的，我们没有在这里、然后在那里的运动物体的知觉，以及在连续过程中把这些位置联系起来的一种认同[①]；位置的差异不能被归入一种先验的统一性；运动物体的同一

---

① 韦特海默说，运动物体的同一性不是通过推测得到的：“在这里和在那里的物体应是同一个物体”，187 页。

性直接"来自体验"[1]。换句话说，当心理学家谈论包括起点 A 和终点 B(AB)的运动和现象时，他的意思不是没有运动的主体，而是运动的主体无论如何都不是首先出现在其位置上和静止的已知物体 A：因为有运动，所以运动物体被包含在运动中。心理学家可能认为，在运动中即使没有一个运动物体，也至少有一种变化，只要我们不把这种变化与我们在轨迹的某个点中断运动时得到的静止 316 图形混淆在一起。心理学家就是在这里超过了逻辑学家。由于逻辑学家不能在关于世界的偏见之外与运动体验重新建立联系，所以只能谈论自在的运动，用存在的语言提出运动的问题，这最终使运动的问题得不到解决。逻辑学家说，不管在轨迹的各个点上的各种显现(Erscheinungen)是什么，只有当运动的显现是同一个运动物体，同一个显现物(Erscheinende)，同一个通过运动的所有显现呈现出(darstellt)的某物的显现时，才是同一个运动的显现。但是，只有当运动物体在经过的轨迹的各个点上的显现是作为离散的透视实现的，运动物体才需要被当作一种单独的存在。逻辑学家仅在原则上知道自发意识，正是一个确定的世界、一个纯粹存在的这种假定和这种假设影响到逻辑学家关于多(multiple)的概念，从而也影响到逻辑学家关于综合的概念。运动物体，更确切地说，我们所说的变化，不是在运动的各个阶段下同一的，而是在运动的各个阶段中同一的。这不是因为我在地上重新找到同一块石头，我才相信石头在运动过程中的同一性。恰恰相反，而是因为我感知到石头在运动过程中是同一的——出于一种不言明的和有待于描述的

---

[1] 真正地说，韦特海默没有肯定地说运动的知觉包含这种直接的同一性。他只是不言明地说过，他指责把运动和判断联系在一起的理智主义概念向我们提出"不是来自直接体验"(187 页)的同一性。

同一性——我才去捡回石头，我才重新找到石头。我们不应该在处于运动状态的石头中实现我们在其它地方知道的关于石头的一切。逻辑学家说，如果这是一个我感知到的圆，那么圆的所有直径是相等的。但是，按照这种看法，也应该把几何学家已经和能够发现的关于圆的全部属性放到被感知的圆中。不过，这个圆像是预先和自在地拥有分析将发现的关于它的全部属性的世界的物体。在欧几里得之前，圆形的树干已经具有欧几里得发现的属性，但是，在作为现象的圆中，也就是欧几里得之前希腊人看到的圆中，正切的正方形并不等于整个正割和它的外面部分的乘积：这个正方形和这个乘积不出现在现象中，同样，相等的半径也不是必然地出现在现象中。作为一系列无数明确的和协调的知觉的对象的运动物体有一些属性，而变化只有一种样式，被感知的圆有不相等的直径是不可能的，没有变化的运动也是不可能的。但是，被感知的圆之所以没有相等的直径，是因为它根本就没有直径：它显现给我，它通过它的圆形外观，而不是通过自发思维后来发现的关于它的"属性"被认出和区别于其它形状。同样，运动不是必然地必须以一个运动物体，也就是以由全部确定属性界定的一个物体为前提，它只需包含"某种运动的东西"，至多包含实际上无色无光的"某种有色的东西"或"有光的东西"就行了。逻辑学家排斥这个介于之间的假设：圆的半径要么是相等的，要么是不相等的，运动要么包含运动物体，要么不包含运动物体。但是，只有把圆当作自在的东西或自在的运动，逻辑学家才能排斥介于之间的假设。不过，我们已经看到，这最终将使运动成为不可能。如果在作为我们关于运动的所有肯定的原因的客观世界之前没有运动，如果在存在之前没有人们能认识、能认同、能谈论，总之，虽然还没有被主题化

但已具有一种意义的现象，那么逻辑学家就没有可供思考的东西，甚至没有运动的显现[1]。心理学家就是要把我们带到这个现象层。我们不说这个现象层是无理的或不合逻辑的。只有无运动物体的运动的位置才是无理的或不合逻辑的。只有明确否定运动物体才违背排中律。应该仅仅说现象层完全是前逻辑的，并且永远是前逻辑的。我们的世界表象只是部分地由存在组成，应该把从四面围住存在的现象纳入我们的世界表象。我们不要求逻辑学家考虑在理性看来是无意义或假意义的体验，我们只是想把在我们看来有意义的东西的范围向外推移，把主题意义的狭窄区域放回包含主题意义的非主题意义的区域中。运动的主题化导致同一的运动物体和运动的相对性，也就是破坏了运动。如果我们想认真看待运动的现象，我们就应该想像不仅由物体构成，而且也由纯粹的转变构成的一个世界。我们承认的变化的构成所必需的某转变中物体，只能用它的特殊“经过”方式来定义。例如，飞过我的花园的鸟儿在运动期间只不过是一种无生气的飞行能力，我们通常看到物体最初是以它们的“行为”，而不是以静止的“属性”来定义的。不是我在经过的每一个点和每一个瞬间辨认出由明显的属性定义的同一只鸟儿，而是飞行中的鸟儿产生了其运动的统一性，是鸟

318

---

① 林克最终承认（引用著作，664—665页），运动的主体可能是不确定的（比如，当人们在频闪观察的场合看到一个三角形向着一个圆运动和变成圆），运动物体不需要由明确的知觉活动来规定，运动物体只是在运动的知觉中被“共同针对”或“共同把握”，运动物体只能被看作物体的背面或我后面的空间，运动物体的同一性和为被感知物体的统一性是通过一种范畴知觉（胡塞尔）被把握的，在这里，范畴是能起作用的，但不是被认为是自为的。但是，范畴知觉的概念使前面的分析有了问题。因为这个概念把非自发意识引入运动知觉，正如我们所指出的，它不仅摒弃作为本质的必然性的先验推理，而且也摒弃康德的综合概念。林克的研究很典型地属于胡塞尔现象学的第二时期，本质的方法或初期的逻辑主义和后期的存在主义之间的过渡时期。

儿在移动，是刚才还在这里的这团羽毛在一种无所不在中已经到了那里，就像拖着尾巴的彗星。前客观的存在，非主题化的变化除了我们已经谈到的蕴涵的空间和时间，不提出其它的问题。我们说过，从宽度、高度和深度看，空间的各个部分不是并列的，而是共存的，因为空间的各个部分都被包含在我们的身体对世界的一种唯一的把握中，当我们指出这种关系首先是时间的，然后是空间的，这种关系已经被阐明。物体在空间里共存是因为物体在同一个时间波里呈现给同一个有感知能力的主体。但是，每一个时间波的统一性和个别性只有被挤压在前一个时间波和后一个时间波之间，只有使之涌现的同一个时间脉冲仍然留住前一个时间波和预先得到后一个时间波，才是可能的。客观时间是由相继的瞬间组成的。主观的现在把过去和将来包含在它自己的深度中。运动现象只是以一种较明显的方式表现空间和时间的蕴涵。我们知道一种运动和一种变化，但没有意识到客观位置，就像我们知道在远处的一个物体及其真正的大小，但不能作出解释，就像我们每时每刻知道一个事件在我们的过去深度中的位置，但不能明确地回忆出来。运动是一种熟悉环境的变化，并又一次把我们引向我们的中心问题：作为一切意识活动的基础的这个环境是如何构成的①。

319

① 如果不超越实在论，比如说，柏格森的著名描述，我们就不可能提出这个问题。柏格森用意识的"融合和解释的多样性"来对抗外部物体的并列的多样性。他运用稀释的方法。他谈论意识就像谈论瞬间和位置融合于其中的液体。他在意识中寻找瞬间和位置的分散性实际上在其中被取消的一个因素。与我的移动的手臂共有的动作把我在外部空间没有找到的运动给了我，因为回到我的内部生活的我的运动在那里重新找到无广延的统一性。柏格森用来反对思维内容(le pensé)的实际体验(le vécu)在他看来已得到证实，它是一种直接"材料"。——这就是在模棱两可中寻找答案。当人们发现空间、运动和时间的多样性实际上在其中消失和被取消的体验"内"层时，并没有使人理解空间、运动和时间。因为如果它们的多样性消失了，它们就不再是空间、运动和时间。如果我的动作的意识真正地是一种共有的意识状态，那么它就不再是运

同一的运动物体的位置导致运动的相对性。既然我们已经把 320 运动重新引入运动物体，那么问题只能在一种意义上得到解释：运动是在运动物体中开始的，并由此在场中展开。我看见静止的石头或移动的花园和我自己，不是由我决定的。运动不是这样一种假设：它的概率如同像物理学理论的概率，可根据与之一致的事实的数目来测定。这只能产生一种可能的运动。运动是一个事实。石头不是想像出来的，而是在运动中被看到的。因为假设"这是正在运动的石头"没有本身的意义，也不能区别于假设"这是正在运动的花园"，如果真正的和在反省看来的运动能归结为一种单纯的关系变化的话。因此，运动寓于石头中。但我们是否认为心理学家的实在论是有道理的？我们是否应该把运动放到作为一种性质

动的意识，而是一种不能把运动告诉我们的不可言喻的性质。正如康德所说的，外部体验是不可言喻的内部体验所必需的，因为内部体验不表示任何东西。如果按照连续性原则，过去仍然是现在的一部分，现在已经是过去的一部分，那么就没有过去和现在；如果意识和本身一起滚雪球，那么意识就像雪球和其它所有物体一样，整个地处在现在中。如果运动的各个阶段逐渐成为同一，那么就没有东西能运动。时间、空间和运动的统一性不能通过混合得到，人们理解它们的统一性不是通过实际的活动。如果意识是多样性，意识为了把多样性体验为多样性而接受这种多样性，如果意识是融合，意识如何能从它所融合的因素中知道多样性？与柏格森的实在论相反，康德的综合概念是有充分根据的，作为这种综合的原动力的意识不可能与流动的东西混淆。对我们来说是最初的和直接的东西，是不像液体那样散开的流动，而是在主动意义上流逝的流动，所以，如果不知道它在流逝，如果不沉思它得以流逝的同一种活动，这种流动就不能流逝，——这就是康德在某处谈到的"不流逝的时间"。因此，在我们看来，运动的统一性不是一种实在的统一性。多样性也不是这样，我们之所以指责康德的著作中和胡塞尔的某些康德主义著作中的综合概念，是因为综合概念至少在观念上假定了需要由综合概念来克服的一种实在的多样性。对我们来说的最初意识，不是自由地在其面前规定一种自在的多样性和整个地构成这种多样性的一个先验的我（Je），而是靠着时间才得以支配多样性的一个我（Je），在这个我看来，自由本身是一种命运的时间，所以，我永远意识不到我是时间的绝对创造者，我构成了我体验到的运动，我觉得是变化本身在移动，从一个瞬间转变到另一个瞬间或从一个位置转变到另一个位置。这个相对的、与前个人的我（Je）融合了运动的现象，一般地说，实在事物的现象，显然本身还需要加以解释。让我们暂时说，与综合概念相比较，我们宁愿采用还没有指出多样性的明确地位的综观（synopsis）概念。

的石头中？运动不必以与一个明确被感知的物体的关系为前提，在一个完全同质的场中，运动仍然是可能的。运动物体仍然出现在运动中。正如我们需要一个在运动中变化，我们同样也需要一个运动的背景。说视觉场的边缘始终能提供一个客观方位标是错误的①。视觉场的边缘仍然不是一条实在的界限。我们的视觉场不是清晰地显现在我们的客观世界中，它不像被窗户框起来的景象那样是边缘清楚的我们的客观世界的一部分。我们的目光对物体的把握伸展到多远，我们就能看多远——远远超出清晰视觉的区域，直至我们的后面。当我们到达视觉场的边界时，我们没有从视觉转入非视觉：在隔壁房间里发出声音、我完全看不见的留声机仍然处在我的视觉范围内；反过来说，我们看到的东西在某些方面始终是看不见的：如果应该有物体的"正面"，有"在我们前面"的物体，有知觉，那么也应该有物体的隐藏面和"在我们后面"的物体。视觉场的边界是世界结构不可缺少的一个因素，而不是一个客观轮廓。不过，归根结底，一个物体确实通过我们的视觉场，物体确实在我们的视觉场移动，在这种关系之外运动确实没有任何意义。根据我们把图形的意义或背景的意义给予这部分视觉场，这部分视觉场向我们显现为运动的或静止的。如果我们坐在一条沿着岸边行驶的船上，情况确实如同莱布尼茨所说的，我们能看到河岸在我们前面移动，我们也能把河岸当作固定点，认为船在移动。我们是否因此认为逻辑学家是有道理的？根本不能，因为说运动是一种结构现象，并不是等于说运动是"相对的"。构成运动的特殊关系不是在物体之间，心理学家并非不知道这种关系，而且能比逻辑

---

① 韦特海默，引用著作，255—256页。

学家更好地描述这种关系。如果我们注视舷墙，则河岸在我们前面移动，如果我们注视河岸，则船在移动。如果在黑暗中有两个亮点，一个亮点是不动的，另一个亮点是移动的，那么我们注视的那个亮点看起来在移动①。如果我们注视云和河流，则云在钟楼上飘过，河流在桥下流淌。如果我们注视钟楼和桥，则钟楼穿过天空往下掉，桥在不动的河流上移动。把运动物体的意义给予一部分视觉场，把背景的意义给予另一部分视觉场，就是我们通过注视活动建立我们和这两部分视觉场的关系的方式。石头穿过天空，这句话表示什么意思？无非就是放在和固定在花园的我的目光受到石头的吸引，也可以说，射向石头。运动物体和背景的关系经过我们的身体。如何想像身体这个中介？为什么物体和身体的关系能确定物体是运动的或静止的？我们的身体不也是一个物体吗？我们的身体不也需要在静止和运动的关系下得到确定？人们常说，眼睛在运动的时候，物体在我们看来是不动的，因为我们考虑到了眼睛的运动，因为我们认为眼睛的运动相当于景象的变化，所以我们得出物体不动的结论。事实上，如果我们没有意识到眼睛的运动，比如在被动运动中，物体看起来则在移动；如果我们有眼睛的运动错觉，而物体和我们的眼睛的关系没有变化，比如在眼运动肌不完全麻痹的情况下，我们则以为看到了物体的运动。乍看起来，登记在视网膜上的物体与我们的眼睛的关系呈现给意识，我们考虑到我们的眼睛的运动和静止，抵消后得出物体的静止或物体的运动速度。事实上，这种分析完全是人为的，向我们隐瞒了身体

322

① 现象的规律应加以澄清：有规律是不容置疑的，即使运动知觉是两可的，运动知觉也不是随意的，而是取决于注视点，这也是不容置疑的。参见邓克尔，《论诱导运动》。

和景象的真正关系。当我把目光从一个物体移到另一个物体，我并没有意识到作为物体、作为悬在眼框里的眼球的眼睛，没有意识到眼睛在客观空间里的运动或静止，也没有意识到在视网膜上产生的东西。估算的因素没有呈现给我。物体的静止不是从注视活动推断出来的，而是和注视活动同时发生的；两种现象相互包含：它们不是一个代数和的两个因素，而是包含它们的一个结构的两个因素。对我来说，我的眼睛是连接物体的某种能力，而不是物体投射在它上面的银幕。我的眼睛和物体的关系不是作为物体在眼睛中的几何投影形式，而是作为我的眼睛对物体的某种把握呈现给我的，在边缘视觉的情况下，这种把握比较模糊，当我注视物体时，则比较贴切和比较清晰。在眼睛被动运动时，我缺少的不是在任何情况下都不呈现给我的眼球在眼框里运动的客观表象，而是我的目光与物体的完全吻合，否则，物体就不能被固定，也没有真正的运动：因为当我压迫我的眼球时，我感知不到真正的运动，不是物体本身在移动，只是物体表面的薄层在移动。最后，在眼运动肌不完全麻痹的情况下，我不能用物体的运动来解释视网膜映象的恒常性，但是，我感到我的目光对物体的把握没有松弛，我的目光跟随着物体，和物体一起移动。所以，我的眼睛决不是在知觉中的一个物体。之所以人们能谈论无运动物体的运动，是因为处在身体本身的场合中。我的眼睛向着它注视的物体的移动，不是一个物体相对于另一个物体的移动，而是接近实在事物。我的眼睛的运动或静止是相对于它正在接近的或离开它的一个物体而言的。之所以身体向运动知觉提供运动知觉的建立所必需的基础或背景，是因为身体如同一种感知能力，因为身体被固定在某个范围，与一个世界吻合。静止和运动处在显然不是根据静止和运动

被确定的一个物体，和当我的身体固定在某些物体中时不是作为物体被确定的我的身体之间。同上和下一样，运动也是一种平面现象，任何运动都必须以能变化的某种固定为前提。这就是当人们含糊地谈论运动的相对性时，有道理的地方。不过，固定到底是什么？它如何构成静止的背景？这不是一种鲜明的知觉。当我们注视固定点的时候，固定点并不是物体。只有当我把天空留在边缘视觉，钟楼才开始运动。对所谓的运动方位标来说，重要的不是在目前的认识中被确定，而是始终“已经在那里”。方位标不是以正面呈现给知觉的，方位标通过其结果在我们看来是既成的一种前意识作用，迷惑知觉和困扰知觉。模棱两可的知觉例子——我们能按我们的意愿选择我们的固定点，就是我们的知觉被人为地与知觉的背景和过去分离，我们不能带着我们的存在进行感知，我 324 们运用我们的身体，运用始终能使我们的身体摆脱一切历史纠缠和为自己发挥作用的这种普遍性的例子。但是，如果我们能与人的世界断绝关系，我们不禁要用我们的眼睛看——这意味着只要我们活着，我们就仍然置身于即使不是一种人的环境，至少也是一种自然环境——对目光的注视来说，知觉不是随意的。当身体的生命被纳入我们的具体生存时，知觉更不是随意的。如果我无所事事，如果我思忖运动错觉，那么我能随意地看行驶中的我坐的火车或旁边的火车。然而，“当我在车厢里玩牌时，我看到旁边的火车在移动，虽然实际上是我坐的火车开动了；当我注视另一列火车时，当我寻找另一列火车上的某个人时，我才知道是我坐的火车开动了。”①我们所在的车厢是“静止的”，车厢的内壁是“垂直的”，景

① 考夫卡，《知觉》，578 页。

象在我们面前展开，当列车爬坡时，通过车窗看到的冷杉在我们看来是倾斜的。如果我们站在车门边，当我们从小世界回到大世界时，冷杉又重新变直，并且是不动的，而列车在山坡上倾斜行驶，穿过田野。运动的相对性可归结为我们在大世界内变换范围的能力。一旦置身于一种环境，我们就能看见作为绝对存在的运动在我们前面显现。只要我们不仅仅考虑明确认识的活动，我思活动(cogitationes)，而且也考虑我们得以为我们产生一个世界的更隐蔽的、始终处在过去的活动，只要我们认识到一种非自发意识，我们就能接受心理学家称之为绝对运动的东西，同时又不陷入实在论的困境，我们就能理解运动现象，同时又不使我们的推理方式破坏运动。

*

到目前为止，同传统的哲学和心理学一样，我们仅考虑了**空间知觉**，也就是一个无偏向的主体能从物体和物体的几何特性之间的空间关系中获得的认识。不过，即使在分析远不能涵盖我们的空间体验的这种抽象功能时，我们也必须把主体在一个环境里的固定和最终说来他内在于世界的特性当作空间性的条件，换句话说，我们必须承认空间知觉是一种结构现象，空间知觉只能在知觉场内得到解释，因为知觉场在向具体的主体提供一个可能的固定点时，为引起知觉作出了全部贡献。空间知觉，一般地说，知觉的经典问题应被纳入一个更大范围的问题中。问人们为什么能在一种明确的活动中确定空间关系和带着其“属性”的物体，就是又提出了另一个问题，就是认为仅出现在一个熟悉世界的背景上的活动是最初的，就是承认人们还没有意识到关于世界的体验。从自然的态度看，我没有**各种知觉**，我没有确定在另一个物体旁边的这

325

个物体和它们的客观关系，我有在同时性中和在连续性中相互蕴涵的和相互解释的一种体验的流动。在我看来，巴黎不是一个有千万种面貌的物体，不是知觉的总和，也不是所有这些知觉的规律。正如一个人在他的手势、步态和嗓音中表现出了同一种情感本质，我游览巴黎时得到的每一个鲜明知觉——咖啡馆，人的脸，码头边的杨树，塞纳河的弯道——同样也清楚地出现在巴黎的整个存在中，都表明巴黎的某种风格或某种意义。当我第一次来到巴黎时，走出火车站我最初看到的大街，如同我最初听到的一个陌生人的话语，只不过是一种还很模糊但已经是独一无二的本质的表现。我们似乎不感知物体，正如我们不看一张熟悉的脸上的眼睛，而是看它的目光和表情。在那里，有一种潜在的、通过景象或城市扩散开来的意义，我们在一种特殊的明证中重新发现它，但不需要定义它。显现为明确活动的仅仅是模棱两可的知觉，也就是我们通过我们采取的态度为我们产生一种意义、或能回答我们对自己提出的问题的知觉。这些知觉不能用于知觉场的分析，因为它们是从知觉场提取出来的，因为它们必须以知觉场为前提，因为我们是在利用我们与世界的经常接触中获得的联系时得到它们 326 的。没有背景的最初知觉是难以想像的。任何知觉都必须以感知的主体的某个过去为前提，作为与物体相遇的知觉的抽象功能包含了一种我们得以造就我们的环境的更隐蔽的活动。在仙人球毒硷的作用下，有时会有这种感觉：正在接近的物体变小了。身体的一个肢体或一个部分，手，嘴或舌头变大了，身体的其余部分则成了附件[1]。房间的四壁都相距150米，在墙壁以外，只有广袤的荒

---

① 梅叶—格罗斯和斯坦因，《论在仙人球毒硷麻醉下感觉活动的一些变化》，375页。

漠。伸出的手和墙壁一般高。外部空间和身体空间相互分离,以至被试有"一个维度被另一个维度"吞没的感觉[①]。有时,不能再看到运动,人物以一种不可思议的方式从一点移到另一点[②]。被试感到孤独,被遗弃在一个空荡荡的空间里,"他诉说只能看见物体之间的空间,而且这个空间是空荡荡的。在某种意义上,物体还在那里,但有些异样……"[③]。人物看起来像玩偶,人物的运动如仙人那样缓慢。树叶失去了它们的骨架和结构:树叶的每一个点和其它所有的点没有什么不同[④]。一位精神分裂症患者说:"一只鸟儿在花园里叫。我听见鸟叫,我知道鸟儿在叫,但鸟儿和鸟叫是完全不相干的两码事……相去甚远……鸟儿和鸟叫似乎没有任何共同之处"[⑤]。另一位精神分裂症患者不能"理解"摆钟,也就是不能理解指针从一个位置到另一个位置的移动,特别是指针的移动和机械推力的关系,摆钟的"走"[⑥]。这些障碍和作为关于世界的认识的知觉无关:身体的变大部分,变小的近处物体不是这样被确定的;房间的四壁在病人看来不是如同在正常人看来的足球场的两端那样相隔很远。病人知道食物和自己的身体处在同一个空间里,因为他用手拿到了食物。空间是"空荡荡的",然而,知觉的所有物体都在那里。障碍没有涉及到人们从知觉得到的资料,揭示了在"知觉"下面一种更深刻的意识生活。即使有感知不能,比如,在运动方面的感知不能,知觉的缺陷看来也只不过是一种更一般

327

① 同上,377 页。
② 同上,381 页。
③ 费舍,《时间结构和精神分裂症》,572 页。
④ 梅叶—格罗斯和斯坦因,引用著作,380 页。
⑤ 费舍,引用著作,558—559 页。
⑥ 费舍,《精神分裂症的时空结构和思维障碍》,247 页及以下。

的、涉及到现象的相互连接的障碍的特例。有一只鸟儿,有一种鸟叫,但鸟儿不再叫了。有指针的移动,有发条,但摆钟不再“走”了。同样,身体的某些部分变得特别大,近处的物体变得特别小,是因为整体不再构成一个系统。不过,之所以世界碎裂了和解体了,是因为身体本身不再是能认识的身体,不再能一下子把握所有物体,从身体到机体的这种退变本身必然与不再走向将来和重返自身的时间的退变有联系。“以前,我是一个人,有一个灵魂,一个活生生的身体(Leib)……现在,我只不过是一个存在(Wesen)……现在,只是机体(Körper)在那里,灵魂已经死了……我听,我看,但是,我什么都不知道,生活对我来说是一个问题……我现在只是苟延残喘,毫无希望……树上的枝叶在摆动,其他人在病房里来回走动,但是,对我来说,时间停滞了……思想有变化,但不再有特点……将来是什么?我不能期待将来……一切都是问号……一切都如此单调,早晨,中午,晚上,过去,现在,将来。周而复始。”[①]空间知觉不是一类特殊的“意识状态”或“活动”,空间知觉的形式始终表达病人的整个生活,病人得以通过自己的身体和自己的世界走向未来的动能[②]。

所以,我们应该扩大我们的研究:一旦空间性的体验与我们在世界中的这种固定有关,就有一种对这种固定的每一种形式来说的最初的空间性。例如,当明亮的和有联系的物体的世界被取消时,与其世界分离的我们的知觉存在就形成没有物体的空间性。 328

① 费舍,《时间结构和精神分裂症》,560 页。

② “精神分裂症症状只不过是通向精神分裂症患者的人格的一条道路”。克龙菲尔德,由费舍引用,《论空间体验的临床描述和心理学》,61 页。

这就是发生在黑夜的情况。黑夜不是在我面前的一个物体，它围绕我，它通过我的所有感官进入我，它窒息我的回忆，它几乎抹去我的个人同一性。我不再以我的知觉器官作掩护，以便从那里看物体的轮廓在远处展现。黑夜没有轮廓，它接触我，它的统一性就是超自然力的神秘统一性。只要黑夜隐隐约约地充满喊叫声或远处的光线，它就能整个地活跃起来，它是一种没有平面、没有表面、没有它和我之间的距离的一种深度[①]。对反省来说，任何空间都是由连接它的各个部分的思维支撑的，但这种思维无从形成。相反，正是出于黑夜空间的环境，我才和它结合。神经病患者在黑夜中的焦虑来自黑夜使我们感到我们的偶然性、我们得以在物体中固定自己和超越自己但不能保证始终能发现无根据的和不疲倦的运动这个事实；——但是，黑夜还不是我们对非现实事物印象最深刻的体验：我能把白天的材料保存在黑夜，比如，当我在我的寓所里摸索行走时，在任何情况下黑夜都处在自然的一般范围内，在黑暗的空间里，有某种令人安心的、人间的东西。相反，在睡眠中，我留住世界只是为了与世界保持距离，我转向我的体验的主观根源，梦中的幻景仍较好地显示了一般的空间性，明亮的空间和可见的物体就镶嵌在那里。让我们来举例考察在梦中经常发生的，也是在神话中和在诗歌中常见的上升和坠落的题材。我们知道，这些题材在梦中的出现可能与伴随的呼吸状态和性冲动有关，这是认识上和下的生命意义和性意义的第一步。但是，这些解释不能进一步说明问题，因为梦中的上升和坠落不是如同由欲望和呼吸引起的知觉那样处在可见的空间中。应该弄明白为什么做梦者在

329

① 明考斯基，《主观时间》，394页。

某个瞬间完全顺从呼吸和欲望的身体事实，并因此赋予呼吸和欲望一种普通的和象征的意义，以至只能以形象的形式看到它们出现在梦中——例如，在空中翱翔的一只巨鸟的形象，它被枪弹击中，坠落后化为一小堆黑纸。应该弄明白为什么在客观空间里有其位置的呼吸和性欲事件在梦中与其在客观空间里的位置分离，并处在另一个景象中。如果人们在醒觉状态也不把一种象征意义给予身体，那么在梦中人们更做不到这一点。在我们的情绪、我们的欲望和我们的身体姿势之间，不只是有一种偶然联系或一种类比关系；之所以我说处于失望中的我从高处摔下来，不仅仅是因为按照神经力学规律，失望伴随着沮丧的姿势，或者因为我在我的欲望的对象与我的欲望之间发现了一种类似于在置于高处的物体与我向该物体的运动之间的关系；向着作为物质空间方向的高处的运动和欲望向着其对象的运动，能相互象征，因为两者都表示处在与一种环境的关系中的我们的存在的同一种基本结构，我们已经看到，只有这种基本结构把一种意义给予在物质世界中的上和下的方向。当人们谈论道德的高尚和低下时，人们不是把仅仅在物质世界才有完整意义的一种关系推广到精神世界，我们在利用"一种意义的方向，可以说，它穿过各种不同的区域性范围，在每一个区域性范围接受一种特殊的(空间的、听觉的、精神的、心理的等等)意义"①，梦中的幻景，神话中的幻景，每个人特别喜欢的意象或诗歌的意象，不是通过一种如同电话号码和电话用户姓名之间的关系那样的符号和意义之间的关系和它们的意义联系在一起；它们确实含有它们的意义，但不是概念的意义，而是一种我们的存

① 宾斯旺格，《梦幻和生存》，674页。

在的方向。当我梦见我在飞行和坠落时，如果我不把飞行和坠落归结为它们在醒觉世界中的精神显现，如果我以它们的所有存在意义接受它们，那么这个梦的全部意义就包含在这种飞行或这种坠落中。翱翔、坠落和化为一堆灰烬的鸟儿不是翱翔和坠落在物 330 质空间里的，鸟儿伴随着贯穿它的存在浪潮上升和下降，它仍然是我的生存的脉搏、收缩和舒张。这个存在浪潮的平面每时每刻确定了一种幻景空间，就像在醒觉生活中，我们和呈现的世界的联系确定了一种现实事物的空间。有一种先于“知觉”的上和下的规定性，一般来说，地点的规定性。生命和性欲来往于它们的世界和空间。生活在神话中的原始人也不能超越这个存在空间，这就是为什么梦和知觉一样，都看重它们的世界和空间。有一种神话空间，其中的方向和位置是由重要的感情实体的居留确定的。对一个原始人来说，想知道氏族的宿营地在哪里，不是根据某个作为方位标的物体来确定的：他自己就是所有方位标中的一个方位标，——走向某种和平或某种喜悦的自然场所如同走向他自己，正如在我看来，想知道我的手在哪里，就是和暂时处于沉睡状态的这种敏捷能力相连接，不过，我能把这种能力作为我的能力来接受和重新发现。在占卜者看来，左和右是吉凶的根源，正如在我看来，我的右手和我的左手是我的灵巧和我的笨拙的体现。在梦中和在神话中，我们知道现象在*哪里*，我们体验到我们的欲望所向，我们的内心所惧，我们的生命所靠。即使在醒觉生活中，情况也没有什么不同。我来到乡村度假，很高兴能摆脱我的工作和我的日常周围环境和人物。我在乡村安顿下来。乡村成了我的生活的中心。小河的干涸、玉米和胡桃的收成在我看来是大事件。但如果有一位朋友来看我，告诉我巴黎的新闻，或者我从无线电和报纸得知有战

争威胁，那么我觉得我是在乡村避难，没有参与真正的生活，远离世界的一切。我们的身体和我们的知觉始终要求我们把它们呈现给我们的景象当作世界的中心。但这个景象不一定是我们的生活的景象。我能身在此地，“心在别处”，如果不让我接近我所爱的东西，那么我感到离开了真正的生活。包法利性格和农民的某些苦恼心情是离心生活的一些例子。相反，躁狂症患者在任何方面都以自己为中心，“他的心理空间是广阔的、明亮的，他对所有呈现的 331 物体都十分敏感，他的思想从一个物体奔逸到另一个物体，进入物体的运动之中”[①]。除了在我和所有物体之间的物理或几何距离，还有一种主观距离把我和在我看来重要的和为我存在的物体联系在一起，把这些物体联系在一起。这个距离每时每刻都在测量我的生活的“广度”[②]。有时，在我和事件之间，有某种能安排我的自由的活动场所(Spielraum)，而我仍然可以和事件保持接触。有时则相反，主观距离太短或太长：大多数事件对我来说已不再显得重要，而最接近的事件缠绕着我。它们像黑夜包围我，夺走我的个性和自由。直截了当地说，我透不过气。魔鬼附在我身上[③]。同时，事件相互堆积在一起。一位病人感到一阵阵寒战，栗子的气味和雨水的凉爽。他说，可能“正在这个时候，一个像我那样容易接受

---

① L. 宾斯旺格，《论思想奔逸》，78页及以下。

② 明考斯基，《主观距离和生活广度概念及其在心理病理学中的应用》，参见《主观时间》，第三章。

③ “……在大街上，好像有严严实实围住他的窃窃议论声；同时，他感到被剥夺了自由；在他周围好像总是有人在；在咖啡馆里，在他周围好像有某种迷雾状的东西，他感到颤栗；当声音特别纷乱的时候，在他周围的气氛好像充满了火焰，这好像是在心里和在胸中的一种压抑，在头周围的迷雾。”明考斯基，《幻觉的问题和空间的问题》，69页。

暗示的人冒着雨在烤栗子的小贩跟前走过"①。由明考斯基医治和村本堂神父照料的一位精神分裂症患者，总以为他们碰在一起就是为了谈论他②。一位年老的精神分裂症女患者以为很像另一个人的一个人认识她③。主观空间的缩小不再给病人留下任何余地，也不再让偶然性发生作用。同空间一样，因果关系在成为物体间的一种关系之前，也是基于我和物体的关系。谵妄性因果关系的"短路"④和有条理思维的因果长链一样，也表示存在的方式⑤："空间体验……与其它所有体验方式和其它所有心理材料交织在一起"⑥。明亮的空间，其中的所有物体都有同样的重要性和同样的存在权利的这种真正空间，不仅被疾病变化引起的另一种空间性围绕，而且也被它贯穿。站在山上的一位精神分裂症患者在一个景象前停了下来。片刻之后，他觉得受到威胁。他对周围的一切产生了一种特别兴趣，好像有一个问题从外而向他提出，但他回答不出。突然，景象以一种外在的力量使他欣喜若狂。好像有另一个无边际的黑暗天空侵入傍晚的蓝色天空。这个新的天空是"纯粹的、不可见的、可怕的"空间。时而，天空在秋天的景象中运动，时而，景象也在运动。病人说：在这个时候，"一个永恒的问题向我提出；它如同一道命令要我休息，要我死亡，或要我走向远方"⑦。通过可见空间的这另一个空间，就是每时每刻构成我们固

332

① 同上。

② 《主观时间》，376 页。

③ 同上。

④ 同上，381 页。

⑤ 这就是为什么人们能站在舍勒尔(《唯心—实在论》，298 页)一边，说牛顿的空间表示"内心的空间"。

⑥ 费舍，《论空间体验的临床描述和心理学》，70 页。

⑦ 费舍，《精神分裂症的时空结构和思维障碍》，253 页。

有的投射世界的方式的空间，精神分裂症患者的障碍只是在于这种连续的计划已经与知觉提供的客观世界分离，可以说，退回到本身。那位精神分裂症女患者不再生活在共有世界中，而是生活在个人世界中，而个人世界不再延伸到地理空间：它处在"景象的空间"①，这个景象一旦与共有世界分离，就变得极其贫乏。精神分裂症患者的疑问就来自于此：一切都是令人惊讶的、荒谬的或非现实的，因为向着物体的生存运动不再有其动能，因为这种生存运动出现在偶然性中，因为世界不再是理所当然的。相反，传统心理学谈论的自然空间之所以是使人安心的和一目了然的，是因为生存沉淀在自然空间中，不能在自然空间中自知。

人类学空间的描述能一直进行下去②。我们知道客观思维始终能对这种描述提出异议：这样的描述有哲学意义吗？也就是说：这样的描述能告诉我们和意识结构本身有关的什么东西，还是只能向我们提供人的体验的内容？梦中的空间，神话的空间，精神分裂症患者的空间，是真正的空间吗？这些空间能通过本身存在和被想像，还是作为其可能性条件不必以几何空间和展开几何空间的有构成能力的意识为前提？左边，在原始人看来倒霉的部位和不吉利的预兆——或者在我的身体中作为笨拙部位的左边，只有当我首先能想像它和右边的关系时，才能被确定为方向，正是这种 333

① E. 施特劳斯，《论感官感觉》，290页。

② 例如，人们可能指出，审美知觉也能开辟一种新的空间性，作为艺术作品的绘画不在空间里，它作为自然物体和作为涂有颜色的画布寓于空间中，——舞蹈在一个没有目标和没有方向的空间里展开，舞蹈是我们的历史的暂停，舞蹈中的主体及其世界不再相互对立，不再相互衬托，因此，在舞蹈中，身体的各个部分不像在自然体验中那样突出：躯体不再是运动从中产生、运动一旦完成就消失的背景；是躯体在指挥舞蹈，肢体运动受躯体的支配。

关系最终把一种空间意义给予关系在其中被建立起来的各个项。可以这么说，原始人不是带着他的焦虑或喜悦来定位一个空间的，正如我不是带着疼痛来确定我的受伤的脚在哪里：主观的焦虑、喜悦和疼痛与它们的经验条件所在的客观空间的一个地点有关。如果没有对所有内容来说是灵活的和自由的、在空间里展开内容的意识，内容就不可能存在。如果我们反省想像的空间体验，如果我们思忖这种体验表示什么，那么我们必然会发现这种体验基于客观的和唯一的空间的意识，因为一个不是客观的和不是唯一的空间不是一个空间；对空间来说，重要的不就是成为一个绝对的、相关的"外面"，也就是主体性的否定吗？既然人们想从空间之外确定的一切东西仍然与空间有联系，因而也在空间中，对空间来说，重要的不就是包括一切人们能想像的存在吗？做梦者在做梦，这就是为什么做梦者的呼吸运动和性冲动不被当作它们之所是，并割断把它们维系于世界的缆绳，以梦的形式浮现在他面前。但是，做梦者究竟看到了什么？我们能凭他的话相信他吗？如果他想知道他看到的东西，想理解他的梦，他就应该醒过来。一旦性欲重返他的生殖窦，焦虑及其幻觉就立即重新成为它通常之所是：在胸廓的一个点上的某种呼吸困难。人侵精神分裂症患者世界的黑暗空间只有和明亮空间联系起来，才能被理解为空间，才能获得空间性的资格。如果病人声称在他周围还有另外一个空间，我们就应该问他：这个空间到底在哪里？当他试图使这种幻觉就位时，他反而使幻觉像幽灵那样消失了。正如他自己所承认的，既然物体始终在那里，他就始终有办法靠明亮空间驱逐幻觉和重返共有世界。幻觉是明亮世界的碎片，并从明亮世界那里得到幻觉能拥有的幻景。同样，当我们试图把几何空间及其世界内的关系建立在生存

的原始空间性上时,人们会反驳我们说,思维只能认识自己或客体,主体的空间性是难以想像的,因此,我们的命题完全没有任何意义。我们回答说,我们的命题没有主题的或明显的意义,它在客观思维前面消失。但是,我们的命题有一种非主题的或隐含的意义,这不是一种*微不足道的意义*,因为客观思维本身也充满非反省,表现为非反省意识生活的一种解释,因此,彻底的反省不在于同时使世界或空间和思考它们的无时间性的主体主题化,而是应该靠把它的意义给予主题化的意义界域,重新把握这种主题化本身。如果反省就是探索其它一切得以存在和被想像的根源,那么反省就不能自闭于客观思维,而是应该思考客观思维的主题化活动,重建这种活动的背景。换句话说,客观思维拒绝接受所谓的梦的现象,神话的现象,一般地说,生存的现象,因为客观思维认为这些东西是难以想像的,因为这些东西并不意味着客观思维能进行主题化。客观思维以可能事物和明证的名义拒绝接受事实和实在 335 事物。但是,客观思维没有看到明证本身也是建立在一个事实上的。反省分析自以为比做梦者或精神分裂症患者本人更了解做梦者和精神分裂症患者体验到的东西;甚至哲学家也以为他在反省中对他感知的东西的了解超过他在知觉中对他感知的东西的了解。只有在这种情况下,他才能把人类学空间当作真正的、唯一的和客观的空间的含糊显现加以拒绝。但是,哲学家在怀疑他人对他自己的证明或他自己的知觉对知觉本身的证明时,他没有权利把他用明证把握的东西肯定为绝对真实的东西,尽管在这种明证中,他意识到能完全理解做梦者、疯子或知觉的主体。两者之间只能选择一个:要么体验某东西的人同时也知道他体验的东西,在这种情况下,我们应该凭疯子、做梦者或知觉的主体的话相信他们,

我们应该确信他们的话确实表达了他们体验到的东西；要么体验某东西的人不能判断他体验到的东西，在这种情况下，明证的体验可能是一种错觉。总之，为了清除想像的体验，梦的体验或一切有肯定意义的知觉体验，为了把各种空间归人几何空间，应该否认人会做梦，否认人会成为疯子，或否认人确确实实能感知。只要人们把梦、精神错乱或知觉至少当作反省的缺乏——如果人们想把一种价值留给真理成为可能所必需的意识证明，为什么不这样做——人们就无权使在一个唯一的世界中的所有体验相等，使在一个唯一的意识中的所有生存样式相等。为了做到这一点，应该拥有一个最高裁决机构来判断知觉的意识和幻觉的意识，应该拥有一个有比当我局限于做梦或感知时思考我的梦或我的知觉的我，当我只仅梦和知觉的显现时拥有我的梦和我的知觉的真正内容的我更内在于我自己的一个我。但是，显现和实在的这种区分不是在神话世界中，也不是在病人和儿童世界中形成的。神话把本质保留在显现中。神话现象不是一种表象，而是一种真正的出现。雨神出现在祈祷后落下的每一滴雨水中，正如灵魂出现在身体的每一个部分中。一切"出现"(Erscheinung)都是一种体现①，存在既336 不是由"属性"确定的，也不是由外观特征确定的。这就是人们在谈论儿童和原始人的万物有灵论时有道理的地方：正如孔德所说的，这不是因为儿童和原始人感知他们试图用意向或意识来解释的物体；作为对象的意识属于自发思维，——而是因为物体被当作它们所表示的东西的体现，物体中人的意义处在物体中，完全体

① 卡西尔，《符号形式的哲学》，第三卷，80页。

现为物体所表示的东西。一个闪过的影子,树枝的断裂声,有一种意义;到处都有警报,但没有报警的人[①]。既然神话意识还没有获得物体的概念或客观真理的概念,它如何能批判它以为体验到的东西?它到哪里去找能注意到、意识到自己是纯粹的意识和在幻觉之外发现的真实世界的一个固定点?一位精神分裂症患者感到放在窗户边的一把刷子正在接近他,进入他的脑袋,然而,他始终知道刷子在窗户那边[②]。如果他注视窗户,他可以看到刷子仍然在那里。刷子,作为可被鲜明的知觉认出的东西,不是作为一团物质处在病人的脑袋中。但是,在病人看来,他的脑袋不是人人都能看到、他自己也能在镜子中看到的东西:脑袋是他在自己的身体的最高点感觉到的听音哨和瞭望所,通过视觉和听觉连接所有物体的能力。同样,进入感官的刷子只不过是一个外壳或一个影子;真正的刷子,体现在这些显现下坚硬的和刺人的存在,聚集在目光中,已经离开了窗户,在那里只留下它的无生气的空壳。靠鲜明的知觉也不能唤醒梦中的病人,他不怀疑鲜明的知觉,只是认为知觉不能作为依据否定他体验到的东西。一位女病人对医生说:"您没有听到我的声音吗?"最后,她平静地说:"因此,只有我一个人听到我的声音"[③]。健全的人之所以没有妄想和幻觉不是因为他的批判力,而是在于他的空间结构:物体仍然在他前面,物体保持着它们的距离,正如马勒伯朗士在谈到亚当时说,物体和他有着尊敬的关系。造成幻觉和神话的原因是主观空间的缩小,物体在我们身体中的生根,物体的令人眩昏的接近,以及人和世界的相互联系,

337

① 同上,82页。
② L. 宾斯旺格,《心理病理学中的空间问题》,630页。
③ 明考斯基,《幻觉的问题和空间的问题》,64页。

每天的知觉或客观思维不是取消，而是压抑这种相互联系，哲学意识重新发现了这种相互联系。也许，如果我反省在神话中、在梦中和在知觉中的位置和方向意识，如果我按照客观思维的方法确定和规定这些位置和方向，那么我能在其中重新发现几何空间的关系。但不应该由此得出结论：几何空间的关系已经存在于这些位置和方向中，恰恰相反，真正的反省不是这样的反省。为了了解神话的或精神分裂症患者的空间表示的东西，除了在我们当前的知觉中恢复我们身上被反省分析取消的主体和主体的世界的关系，别无他法。应该在理论的和自发的思维的"意义给与活动"(Bedeutungsgebende Akten)之前认识到"表达体验"(Ausdruckserlebnisse)，应该在"符号意义"(Zeichen-Sinn)之前认识到"表达意义"(Ausdrucks-Sinn)，应该在内容归入形式之前认识到在内容中的形式的象征"含义"[①]。

这是否意味着我们认为心理主义是有道理的？既然有多少种空间体验，就有多少种空间，既然我们没有权利预先在儿童、病人或原始人的体验中实现成人、正常人的和文明人的体验的形式，我们就不能把每一种主体性，说到底，每一个意识放入其个人生活中？我们不是已经用处在不可交流的生活体验中的心理学家的我思，代替在我身上重新发现一种有普遍构成能力的意识的理性主义的我思吗？我们不能用每个人与主体性的巧合来定义主体性吗？关于被客观化之前的空间和一般的最初状态体验的研究，以338 及向体验本身索取它自己的意义的决定，总之，现象学，不是以否定存在和否定意义告终吗？这不就是在现象名义下的显现和显现

① 卡西尔，引用著作，80页。

导致的信念吗？把疯子放入精神错乱的决定是难以解释的，现象学不就是把这样的决定放到精确知识的起源中吗？这种智慧的最后决定不是归结为自在的和分离的主体性的焦虑吗？这些就是有待于我们澄清的问题。互不相同的神话或梦的意识、精神错乱、知觉不是自我封闭的，不是没有联系的和人们不能走出的体验孤岛。我们拒绝研究内在于神话空间的几何空间，一般地说，拒绝使任何体验隶属于把它放在整个真理中的关于这种体验的绝对意识，因为以这种方式来理解的体验的统一性使体验的多样性难以理解。但是，神话的意识向可能的客观化的界域开放。原始人在相当清晰的知觉背景中体验神话，以至日常的生活活动、捕鱼、狩猎、与文明人的联系成为可能。不管神话多么散乱，在原始人看来，它始终有一种可辨认出的意义，因为神话构成了一个世界，也就是每一个成分都与其它成分有着意义关系的整体。也许，神话的意识不是关于物体的意识，也就是说，在主观方面，神话的意识是一种流动，是不固定的，也不能自我认识；在客观方面，神话的意识不在它前面假定由可分离的、相互连接的一定数量的属性定义的东西。但是，神话的意识本身不卷入它的每一个搏动中，否则它就不能意识到任何东西。神话的意识不与它的思维对象（noèmes）保持距离，但是，如果神话的意识和它的每一个思维对象一起消失，如果神话的意识不开始客观化运动，它就不能凝结在神话中。我们力图使神话的意识避免过早的合理化，比如在孔德那里，这种合理化使神话难以理解，因为合理化在神话中寻找一种关于世界的解释，一种科学的预测，而神话是一种生存的投射，一种人的状态的表达。不过，理解神话并不是相信神话，每一个神话之所以都是真的，是因 339 为神话能重返在觉悟中指出的它的功能、最终把神话的本义建立

在哲学家认为的神话意义上的一种精神现象学中。同样,我要求昨夜我曾经是的哪个做梦者讲述梦,做梦者自己没有讲述任何东西,讲述的人是醒过来的人。如果没有醒觉,梦就只不过是瞬间的变化,不是为我们存在。做梦的时候,我们没有离开世界:梦的空间退出明亮空间,但它利用明亮空间的所有连接,在睡眠的时候世界也缠住我们,我们梦见的是世界。同样,精神错乱也围绕着世界展开。更不用说试图用大宇宙的碎片为自己建造一个私人天地的病态幻想或妄想,最严重的忧郁状态,在这些状态下,病人处在死亡之中,可以说在那里安家,为此,病人需要利用在世界上存在的结构,从在世界上存在获得为否定在世界上存在所必需的东西。已经存在于神话的或儿童的意识中,也始终存在于睡梦或精神错乱中的主体性和客观性之间的这种联系,人们也能在正常人的体验中找到。我不是完全生活在各种人类学空间中,我始终通过我的根基依附于一个自然的或非人类的空间。当我穿过协和广场,当我以为自己整个地被巴黎围住时,我能把目光停留在杜伊勒利宫的一块墙石上,于是,协和广场消失了,只剩下这块没有历史的石头;我还能把我的目光分散在这种颗粒状的、带黄色的表面,于是,石头也消失了,只留下照在一种不明确物质上的一束光线。我的整个知觉不是由这些分析知觉组成的,但是,它始终能分解为这些分析知觉,我的身体通过我的习惯能保证我进入人的世界,但是,只有当我的身体首先置身于始终隐约出现在另一个世界下的一个自然世界,就像画布隐约出现在绘画中,使绘画显出脆弱的样子时,我才能进入人的世界。即使有一种关于被欲望所欲、被爱情所爱、被憎恨所恨的东西的知觉,它也是在一个感性的核心周围形成的,即使这种感性的核心非常小,也是在感性事物中找到它的证

明和它的完整性。我们已经说过,空间是存在的;我们也能说,存在是空间的,也就是说,通过一种内在的必然性,存在向"外面"开 340 放,以至人们能谈论心理空间,谈论"意义世界和在意义中形成的思维对象的世界"①。人类学空间本身是根据自然空间构成的,按照胡塞尔的说法,"不能客观化的活动"是根据"能客观化的活动"②构成的。现象学的创新不是否认体验的统一性,而是以不同于经典理性主义的方式建立体验的统一性。因为能客观化的活动不是起源于表象。自然的和最初的空间不是几何空间,相应地,体验的统一性也不是由一个在我面前展开体验内容,从他这方面向我保证每一门科学和每一种能力的普遍思维者保证的。体验的统一性只是由可能的客观化的界域指出的,之所以体验的统一性能使我摆脱每一种特殊环境,只是因为它把我和包含所有环境的自然或自在世界联系在一起。应该弄清楚为什么生存一下子就能把向我隐瞒客观性的各种世界投射在它周围,使这些"世界"清楚地显现在一个唯一自然世界的背景上,把客观性作为目的给予意识的目的论。

如果神话,梦想,幻觉应该是可能的,那么显现事物和实在事物在主体中和在客体中也应该是模棱两可的。我们经常说,按照定义,意识不容许显现和实在的分离,我们是在显现在自我认识中就是实在的意义上理解这种说法的:如果我想看或想感知,不管外部物体是什么,我一定能看或能感知,这是不容置疑的。在这里,实在整个地显现出来,成为实在和显现出来是一回事,没有不显现

① L. 宾斯旺格,《心理病理学中的空间问题》,617 页。
② 《逻辑研究》,第二卷,第五章,387 页及以下。

的实在。如果这是真的，则应排除错觉和知觉有显现，排除我的错341觉是没有对象的知觉或我的知觉是真实的幻觉。知觉的真实和幻觉的虚假应通过某种内在属性在知觉和错觉中得到规定，否则，作为唯一可能标准的其它感官、以后的体验或他人的证明也是靠不住的，我们将意识不到这样的知觉和错觉。如果我的知觉的整个存在和我的错觉的整个存在处在它们的显现方式中，那么定义知觉的真实和定义错觉的虚假也应该向我显现。因此，在知觉和错觉之间，应该有一种结构差异。真正的知觉应完全是一种真实的知觉。错觉应不是一种真实的知觉，确实性应该从作为思维的视觉或感觉延伸到构成一个对象的知觉。意识的透明性导致对象的内在性和绝对确实性。不过，不显现为错觉是错觉的特点，在这里，即使我不能感知一个非实在的物体，也至少能忽视它的非实在性；至少应该意识不到感知不能，错觉不应该是它所显现的东西，意识活动的实在性应在其显现之外。我们是否应该在主体中割裂显现和实在？但是，一旦已经割裂，就无法挽回：从此以后，最清晰的显现也可能是欺骗人的，真实的现象反而成为不可能。——我们不需要在仅仅分析知觉和真理的一种内在性哲学或一种理性主义，和仅仅分析错觉或错误的一种超验性或荒谬的哲学之间选择。我们知道有错误，仅仅是因为我们有真理，我们以真理的名义纠正错误，知道把错误当作错误。相应地，对一种真理的明确认识超过一个不容置疑的观念在我们身上的单纯存在，超过对显现的东西的直接相信：这种认识必须以疑问、怀疑、与现时的决裂为前提，它是对一种可能错误的纠正。任何理性主义至少都承认一种荒谬，也就是应该表达在论点中。任何荒谬的哲学在荒谬的肯定中都至少承认一种意义。只有当我悬置一切肯定，只有当我像蒙田或精

神分裂症患者那样，陷入一个不应该提出的问题中，我才能处于荒谬中：当我提出问题时，我把它当作和其它所有确定的问题一样应包含一个答案的问题，——如果我最终不把真理的否定放在真理的对立面，而是把单纯的不真实或不确定状态、我的存在的实际不透明性放在真理的对立面的话。同样，只有当我接受一切肯定，只有当一切东西在我看来一切都不再是理所当然的，就像胡塞尔所期望的，我在世界前面感到吃惊[①]，不再与世界共谋，以便显示把 342 我带进世界的动机之流，以便整个地唤醒和阐明我的生活，我才能处于绝对的明证中。当我想从这个问题转到一种肯定时，更不必说当我想表达自己的思想时，我能使所有的不确定动机凝结在一种意识活动中，我能重新回到隐含之中，也就是回到模棱两可之中，回到世界的游戏之中[②]。我与我的绝对联系，存在和显现的同一性不可能被确定，只能在一切肯定中体验。因此，两者是同一种沉默和同一种空虚。荒谬的体验和绝对明证的体验相互蕴涵，是难以分辨的。只有当绝对意识的一种要求每时每刻分解充满世界的意义，世界才显得荒谬，反过来说，这种要求是由这些意义的冲突引起的。绝对明证和荒谬不仅仅作为哲学的肯定是等同物，而且作为体验也是等同物。理性主义和怀疑主义都依赖于它们虚伪地暗示的意识的实际生活，如果没有意识的实际生活，它们既不能被设想，也不能被体验，在意识的实际生活中，人们不能说**一切东西都有一种意义或一切东西都没有意义**，而只能说**意义是有的**。正如帕斯卡尔所说的，只要稍加分析，这些学说就漏洞百出，不

---

① 芬克，《在当前批判中的胡塞尔现象学哲学》，350 页。
② 表达的问题是由芬克提出的，引用著作，382 页。

过，它们看上去是清楚的，乍看起来它们有一种意义。一种在荒谬的背景上的真理，意识的目的论认为能转化为真理的荒谬，就是最初的现象。说显现和实在在意识中合二为一，或者说它们是分离的，就是使关于作为显现的东西的意识成为不可能。然而——这就是真正的我思——有关于某东西的意识，某东西显现出来，有现象。意识不是对自我的立场，也不是对自我的无知，意识不向本身隐瞒，也就是说在意识中没有以某种方式向意识显现的任何东西，虽然意识需要明确地认识这些东西。在意识中，显现不是存在，而是现象。这种新的我思因为在被揭示的真理和错误之中，所以使343 真理和错误成为可能。主观体验是被我体验到的，我并非不知道我压抑的感情，在这个意义上，无意识是没有的。但是，我能体验的东西超过我能想像的东西，我的存在不能归结为明确地向我显现的关于我的东西。仅仅被体验到的东西才是模棱两可的；在我身上有我无法形容的感情，也有我并非整个地沉浸在其中的虚假幸福。错觉和知觉之间的差别是内在的，知觉的真实性仅仅显露在知觉本身中。如果我在一条凹陷的大路上以为看见远处地面上一块扁平的大石头，而实际上是阳光的阴影，那么我不能在我走近阳光的阴影处时看的意义上，说我曾经看见扁平的石头。只有在一个结构混乱、连接还没有明确地建立的场中，扁平的石头才能像所有远处物体那样显现。在这个意义上，作为表象的错觉是不能被观察到的。也就是说，我的身体不能把握错觉，我不能通过探索运动把错觉在我面前展开。不过，我能忽略这种区别，我能有错觉。如果我局限于我真正看到的东西，我决不会弄错，至少，感觉是无可怀疑的，但这不是真实的情况。每一种感觉都已经含有一种意义，处在一种含糊的或清晰的结构中，当我从错觉的石头转到

真实的阳光阴影时,不存在保持原状的感觉材料。感觉的明证引起知觉的明证,使错觉成为不可能。我在我的知觉—运动场把“在路上的石头”的意义给予明亮处的意义上,看见错觉的石头。我已经准备在我脚下感知石头光滑而坚硬的表面。因为正确的视觉和错觉的视觉不像一致的思维和不一致的思维那样泾渭分明,也就是说,不像绝对完全的思维和不完全的思维那样泾渭分明。我说当我的身体准确地把握景象时我能准确地感知,这并不意味着我的把握是完全的;只有当我能把物体的所有内部界域和外部界域归结为清晰知觉的状态,我的把握才可能是完全的,但原则上这是不可能的。在一种知觉的真实性的体验中,我假定到目前为止体验到的一致性对一种更细致的观察来说也将保持原样;我相信世界。感知,就是把将来的体验一下子放到不能保证将来的现在中,就是相信一个世界。正是对世界的这种开放使知觉的真实性,使Wahr-Nehmung(知觉,真实—获得)的实际实现成为可能,使我们能“抵挡”以前的错觉,把错觉当作无。我在我的视觉场边缘和在近处看见一个运动中的巨大影子,我把目光从这边移开,幻影变小了并恢复常态:原来是一只在我眼睛旁边的苍蝇。我刚才意识到看见一个影子,我现在意识到仅看见一只苍蝇。我参与世界能使我补偿我思的波动,为另一个我思而移开一个我思,在我思的显现之外得到我思的真实性。即使在有错觉的时候,这种纠正在我看来也是可能的,因为错觉也利用对世界的相信,仅仅依靠这个支撑,错觉才有坚实的显现,因为始终以这种方式向一个推定检验的界域开放的错觉没有使我离开真理。但是,出于同样的原因,我不能避免错误,因为我通过每一个显现指向的世界不管是对是错,都把一定份量的真实性给予每一个显现,不是必然地要求这种显现。

344

一般地说，有世界的绝对确实性，但特殊地说，没有物体的绝对确实性。意识与存在和意识本身的存在相去甚远，但同时又通过世界的深度和它们连接在一起。真正的我思不是思维与这种思维之思维的面对面：它们只能通过世界连接在一起。世界的意义不是基于自我的意识，但它们绝对是同时存在的：在我看来，有一个世界，因为我并非不知道自己；我不向自己隐瞒，因为我有一个世界。还有待于在前反省的我思中分析这种世界的前意识占有。

第三章 物体和自然世界

物体有稳定的“特性”或“属性”，尽管物体不能通过它们来定义。我们将从研究知觉的各种恒常性着手，讨论现实事物的现象。在仅仅是看起来的透视变化中，物体首先有它的固有的大小和它的固有的形状。我们不把这些显现当作物体，它们是我们与物体的关系的一种偶性，与物体本身无关。我们的这些话表示什么意思？我们何以断定一种形状或一种大小就是物体的形状和大小？

心理学家说，每一个物体呈现给我们的东西就是根据视觉角度而变化的大小和形状，我们通常认为我们在可及距离上感知到的大小或当物体处于与正面平行的一个平面时呈现出的形状是真实的。没有其它东西比形状和大小更真实，但由于这种距离和这种典型的方向是根据我们的身体这个已知的方位标确定的，所以我们始终有办法辨认它们，它们本身也向我们提供我们能以最终确定将消逝的显现，把它们区分开来，总之，构造一种客观性的一个方位标：斜看的正方形差不多是一个菱形，只有当我们考虑方向，比如，选择正面呈现的显现作为唯一的决定性显现，只有当我们把每一个已知显现和在这种条件下该显现可能呈现的外观联系起来，我们才能把斜看的正方形和真正的菱形区分开来。但是，心理学对客观大小和形状的这种重建留下了有待解释的问题：需要在一系列确定的大小和形状中间选择相当于实际大小或形状的一

种大小或形状。我们已经说过，对于一个正在离去或围绕自身旋转的物体，我并没有获得一系列越来越小、越来越变形、我能作出346 一种约定选择的“心理表象”。之所以我考虑我的知觉的这些因素，是因为我已经把世界及其客观大小和形状引入知觉。问题不仅仅在于知道所有视大小和视形状中的一种大小或形状是如何被认为是恒常的，而且这也是一个十分基本的问题：在于理解一种确定的形状和大小——不管是真实的还是看起来的——为什么能出现在我面前，凝结在我的体验流之中，并最终显现给我，总之，为什么有客观的东西。

乍看起来，至少应该有回避这个问题的一种方法，这就是说大小和形状归根结底不是被感知为一个个别物体的属性，承认属性只不过是表示现象场各部分之间的关系的名称。在透视范围内变化的实际大小或形状的恒常性，只不过是现象和现象呈现的条件之间的关系的恒常性。比如，笔杆的真正大小不是内在于我知觉到的笔杆大小的一种性质，它不像红、热或甜那样在知觉中呈现和被观察到；笔杆的真正大小之所以保持恒常，不是因为我保存着当我以前见到它时的体验的回忆。笔杆的大小是视显现及其视距离的相关变化的不变者或规律。实在并不是占优势的、处在其它显现下的一种显现，而是所有显现都与之一致的关系框架。之所以当我把笔杆放在我的眼睛旁边时，它差不多挡住了我的整个视线，而它的实际大小仍然是微不足道的，是因为挡住视线的这枝笔杆也是从近处看的一枝笔杆，是因为始终出现在我的知觉中的这个条件把显现归结为微不足道的大小。人们倾斜呈现给我的正方形之所以还是正方形，不是因为我看到这种菱形，我就回想起从正面看的正方形的熟悉形状，而是因为倾斜的菱形显现直接等同于正

面的正方形显现,因为使形状成为可能的物体方向是和这些形状中的每一个形状一起呈现给我的,因为这些形状显现在先验地使各种透视呈现成为相等的关系的背景中。虽然立方体的各个面因视觉角度而变形,但立方体还是立方体,这不是因为我想像当我在手中转动立方体时它的六个面相继呈现的外观,而是因为透视变形并不是原始材料,而只不过是朝向我的那个面的完美形状。如果人们展开立方体的被感知方向,那么立方体的每一个成分和观察者看立方体的实际观看位置有关。纯粹的视形状或视大小是还没有定位在由现象和我的身体一起构成的精确系统中的视形状或视大小。只要视形状或视大小定位在该系统中,就马上能恢复它的真实性,透视变形不再被体验到,但能被理解。只有当显现是不确定的,它才是欺骗人的,才是本义上的显现。何以在我们看来有真实的、客观的或实际的形状或大小的问题可归结为何以在我们看来有确定的形状的问题,有诸如"一个正方形","一个菱形",一种实际空间形状的确定形状,因为作为对物体的观看位置的我们的身体和作为一个唯一世界的抽象成分的物体构成了一个系统,在这个系统中,每一个因素都直接表示其它所有因素。相对于物体的我的目光的某种方向表示物体的某种显现和近处物体的某种显现。物体在其所有的显现中保存着一些不变的特性,物体本身是不变的,物体就是物体,因为物体在形状和大小方面可能呈现出的所有可能意义已预先被包含在它与背景的关系的方式中,我们在被确定的物体方面所肯定的东西,实际上就是一个不发生变化的 facies totius universi(一般面),物体的所有显现的等同和物体存在的同一性就基于这个一般面。按照客观大小和形状的必然联系,我们和康德一起发现,这种必然联系归结为所谓严密地联系

347

在一起的系统的一个世界的位置，我们不局限于显现中，最终说来，只有物体才能完全显现。

因此，我们一开始就置身于物体中，我们无视心理学家的问题，但我们真的能超越心理学家的问题吗？当人们说真正的大小或形状只不过是显现、距离和方向依据它变化的恒常性原则，言下之意就是这些东西能被当作可测量的变量或大小，因此，它们已经被确定，但问题正是在于知道它们是如何被确定的。康德说知觉必然指向物体是有道理的。但是，在康德那里，作为显现的显现是难以理解的。当关于物体的透视视觉一上来就被放回世界的客观系统中的时候，主体与其说是在感知，还不如说是在思考他的知觉和他的知觉的真实性。知觉的意识没有给予我们作为科学的知觉、作为规律的物体的大小和形状，科学的数字规定性又重新回到在它之前已经完成的世界构成的点线上。作为学者的康德把这种前科学体验的结果当作知识，之所以康德不谈论前科学体验，只是因为他利用前科学体验的结果。当我注视我面前的房间里的家具时，有其形状和大小的桌子在我看来不是现象展开的一个规律或规则，一种不变的关系：这是因为我感知有其确定的形状和大小的桌子，我才为距离和方向的变化假定一种大小和形状的相关变化，而不是相反。关系的恒常性是在物体的明证中建立的，但物体不能归结为恒常的关系。在科学和客观思维看来，在一百步处看到的视大小较小的一个物体和在十步处看到的视角较大的同一个物体没有什么不同，物体正好是距离和视大小的恒定乘积。但是，在感知的我看来，在一百步处的物体并不是在该物体在十步处的意义上出现和存在的，我能在物体的所有位置中，在物体的所有距离上，在物体的所有显现下认出物体，因为所有的透视汇聚于我在某个距离和某个典型的方向上得到的知觉中。这种占优势的知觉保

证了知觉过程的统一性,把其它所有显现集中在自身。对于每一个物体和对于画廊里的每一幅画,有一个观看它的最佳距离,有一个能突出它的方向:在这个距离和方向之内和之外,由于过度或不足,我们只能得到含糊的知觉,我们追求最清晰的视见度,就像我们把显微镜的焦距调整到最佳位置[①],视见度是通过内部界域和外部界域的某种平衡得到的:从近处看的和不能清楚地显示它的 349 背景的一个有生命物体不再是一个有生命物体,而是一个像月亮上的景象那样离奇的一团物质,就像人们在放大镜下看一块皮肤时看到的东西;从远处看的一个有生命物体同样也失去了生物特征,只不过是一个玩具娃娃或一个自动木偶。当有生命物体的宏观结构在视见度方面不是太大,也不是太小,有生命物体本身就显现出来,这个因素也决定了它的实际形状和大小。我和物体之间的距离不是一种增加或减少的大小,而是一种围绕着一个标准波动的紧张。相对于我来说的物体的倾斜方向并不是按物体和我的脸平面形成的角度测定的,而是被体验为一种不平衡,被体验为物体对我的作用力的不平衡分布;显现的变化不是大小越来越大或越来越小的变化,不是实际的变形:仅仅是有的时候物体的各个部分混合和混淆在一起,有的时候一个部分在另一个部分上清楚地显现出来和表现出其丰富性。有一个同时能满足三个标准的我的知觉的完善点,任何知觉过程都以此为目标。之所以我把物体挪到我跟前,或用我的手指转动物体,以便"更仔细地看它",是因为我的身体的每一个姿势一开始在我看来就是某种景象的能力,每一个景象在我看来就是我的身体在某种运动觉姿势中之所是,换句话说,我的身体始终在物体前面,以便能感知物体,反过来说,在

① 沙普,《论知觉的现象学》,59页及以下。

我看来显现始终被包含在某种身体姿态中。我能认识显现和运动觉姿势的关系，不是由于某种规律和某种方式，而是因为我有一个身体，我通过这个身体把握世界。正如知觉姿势不是一个一个被我认识的，而是在引向最佳姿势的动作中作为阶段不言明地给出的，相应地，对应于动作的景象也不是一个一个呈现在我面前的，而是作为和它的大小和它的形状一起向着物体的转变呈现的。康德已经看到了这一点，这不是确定的形状和大小如何出现在我的体验中的问题，因为我的体验否则就可能是没有对象的体验，因为任何内部体验只有在外部体验的基础上才是可能的。但康德从中得出我是一个利用和构成世界的意识的结论，在这种反省运动中，350 他超越了身体的现象和物体的现象。相反，如果我们想描述身体的现象和物体的现象，则应该说我的体验进入物体，在物体中自我超越，因为我的体验始终是在作为我的身体的定义的世界的某种连接范围内实现的。大小和形状仅仅规定这种对世界整体把握的形式。如果我的目光不能把握物体，那么物体就是小的，相反，如果我的目光能充分地把握物体，那么物体就是大的，中等大小的物体能相互区别是根据它们在相等的距离上以不同程度使我的目光扩大，或在不相等的距离上以相等程度使我的目光扩大。如果物体的所有的面离我同样近，不使我的目光移动产生曲率变化，或如果能使我的目光移动产生曲率变化，按照和我的身体一起呈现给我的关于世界的科学，归因于倾斜呈现，那么物体就是圆形的[①]。

---

① 因此，知觉中的形状和大小恒常性不是一种智力功能，而是一种存在功能，也就是说，恒常性必然与主体得以置身于他的世界的前逻辑活动有关。如果把一个人类被试置于一个球体的中心，球体上有一些直径相等的圆盘，人们将发现，水平方向的恒常性比垂直方向的恒常性更完全。地平线附近的月亮显得较大，天顶附近的月亮显得较小，只不过是同一个规律的一个特例。相反，猴子在树林中的垂直运动和我们在地面上的水平走动一样自然，猴子的垂直方向的恒常性也很完全。考夫卡，《格式塔心理学原理》，94 页及以下。

因此，对实在的一个物体、一种形状或一种大小的任何知觉，任何知觉的恒常性确实能归因于一个世界和一个体验系统的位置，我的身体和现象就在那里紧密联系在一起。但是，体验系统不是展现在我面前的，好像我是上帝，它是从某个观看位置被我体验到的，我不是体验系统中的旁观者，我是它的一部分，是我内在于观看位置的特性使我的知觉的有限性和我的知觉向作为知觉界域的整个世界的开放成为可能。之所以我知道地平线附近的一棵树就是它在近处被知觉到的那棵树，仍保持着它的实际形状和大小，只是因为该地平线是我的直接周围环境的地平线，对它所包含的物体的知觉占有是逐渐向我保证的，换句话说，知觉体验相互连接，相互引起，相互蕴涵，关于世界的知觉只不过是我的呈现场的扩 351 大，不超越我的呈现场的基本结构，在我的呈现场中，身体始终是原动力，不会成为物体。世界是我置身于其中的一个开放的和无边际的统一体，正如康德在先验辩证法中所指出的，但康德好像在分析中忘记了这一点。

物体的性质，比如，它的颜色、硬度、重量提供给我们关于物体的东西要多于它的几何属性。桌子在所有光线和所有亮度下仍然是棕色的。这种实在的颜色最初是什么？我们如何看待这种颜色？人们可能回答说，这种颜色就是我通常看桌子时它呈现的颜色，就是桌子在日光下、在近处、在“正常”条件下，即在通常条件下呈现的颜色。当距离太远，或当光线带有一种本色，比如，在日落时或在电灯光下，我用记忆中的颜色[①]来代替实际看到的颜色，因为记忆中的颜色是经过多次体验印刻在我的心里的，所以是占优

① 黑林所说的 Gedächtnisfarbe。

势的颜色。因此颜色的恒常性可能是一种实在的恒常性。但在这里,我们只是人为地重建现象。因为从知觉本身来看,我们不能说桌子的棕色在所有光线下都呈现为同一种棕色,呈现为实际上由记忆提供的同一种性质。我们在阴影下辨认出的一张白纸不完全是白的,它"不是令人满意地处在黑—白系列中"[①]。不管是处在阴影下的白色墙壁,还是在处光线下的灰色纸,我们都不能说墙壁仍然是白色的,纸张仍然是灰色的:纸张给予视觉的印象更强352 烈[②],纸张更明亮,更清晰,而墙壁比较灰暗,比较模糊,可以说,处于光线变化下的只是"颜色的物质"[③]。所谓的颜色恒常性不能阻止"一种不容置疑的变化,我们在这种变化中仍然以我们的视觉接受基本性质,可以说在基本性质中的物质内容"[④]。同样的理由也将阻止我们把颜色恒常性当作一种完全的恒常性,把颜色恒常性和判断联系在一起。因为在已知的显现中能分辨亮度所占比例的判断只有通过对物体的本色的辨认才能得出结论。我们刚才看到,这种辨认不能保持同一。经验主义和理智主义的缺陷是除了出现在反省观点中的固定性质,不承认别的颜色,而在活生生的知觉中的颜色是进入物体的门槛。应该抛掉物理学支持的这种错觉:被感知的世界是由颜色—性质构成的。正如画家已经指出的,在自然界,只有为数不多的几种颜色。儿童的颜色知觉是较晚形成的,无论如何是在世界构成之后形成的,毛利人有 3000 个颜色名词,这不是因为他们感知到这么多的颜色,恰恰相反,而是因为

① 盖尔布,《视觉物体的颜色恒常性》,613 页。
② eindringlicher。
③ 施通普夫,由盖尔布引用,598 页。
④ 盖尔布,引用著作,671 页。

当颜色属于结构不同的物体时，他们不能分辨颜色[①]。正如舍勒尔所说的，知觉不需要经过颜色就能直接到达物体，就像知觉不需要确定眼睛的颜色就能直接理解目光表达的意思。我们只有依靠即使性质显现发生变化也能保持不变的一种颜色—功能，才能理解知觉。我说，钢笔是黑色的，我在阳光下看到钢笔是黑色的。但是，这种黑色与其说是黑色的感觉性质，还不如说是从物体（即使物体被光泽照射）扩散出来的一种黑暗力量，这种黑色只有在存在着精神黑色的意义上才是可见的。实在的颜色仍然在显现中，就像背景仍然在图形中，也就是说，不是作为看到的或想像的性质，而是在非感觉的呈现中。物理学和心理学给颜色下了一个随意的定义，这个定义实际上仅仅适用于颜色的一种显现方式，长期以来，它向我们隐瞒了颜色的所有其它显现方式。黑林要求人们在研究和比较颜色时只使用纯粹的颜色，要求人们把一切外部条件从颜色中分离出去。需要研究的"不是属于一个确定的物体的颜色，而是作为平面或充满空间，不需要确定的承载者就能自为存在的一种性质（quale）"[②]。光谱的颜色差不多能满足这些条件。但 353 是，这些平面颜色（Flächenfarben）实际上只不过是颜色的可能结构之一，一张纸的颜色或表面颜色（Oberflächenfarbe）已经不再遵循同样的规律。表面颜色的差别阈限比平面颜色的差别阈限更低[③]。平面颜色位于远处，而且是模糊的；平面颜色有一个海绵状的外观，而表面颜色是有厚度的，能使目光集中在其表面；——平面颜色始终与正面平行，而表面颜色能呈现各种方向；——最后，

---

① 卡茨，《颜色世界的结构》，4—5页。
② 由卡茨引用，《颜色世界的结构》，67页。
③ 阿克曼，《颜色阈限和场的结构》。

平面颜色始终是模糊的平面，不能联系于一种特殊的形状，如果不去掉其平面颜色的性质，就不能显现为在一个表面上的弯曲和展开[①]。颜色的这两种显现方式都出现在心理学家的体验中，但它们在心理学家的体验中通常是混淆在一起的。然而，还有许多别的颜色的显现方式，心理学家长期以来没有谈到过，比如，透明物体的空间颜色（Raumfarbe），光泽（Glanz），炽热色（Glühen），光耀色（Leuchten），一般地说，不与光源颜色相混淆的亮度颜色，画家能通过阴影和光线在物体上的分布来表现亮度颜色，而不需要表现光源颜色[②]。偏见则以为这里的问题在于本身不变化的颜色知觉的不同排列，在于同一种感觉内容的不同表现形式。事实上，我们有各种颜色功能，所谓的内容绝对地消失在其中，因为成形是需通过感觉性质本身的变化实现的。尤其是物体的亮度和本色的区分并354 不是理智分析的结果，如果我们想理解本色的恒常性，我们应该更细致地描述的东西就不是对一种感性内容的概念意义的规定，而是颜色本身的某种结构，被照亮的亮度—物体结构的形成[③]。

一张蓝色纸在煤气灯光线下呈现蓝色。然而，如果我们用光度计测量，就会惊奇地发现，这张蓝色纸给予眼睛的混合光和在日

---

① 卡茨，《颜色世界的结构》，67页。

② 同上，47—48页。亮度是同表面颜色一样直接的一种现象材料。儿童把亮度感知为穿过视觉场的一条力线，这就是为什么在物体后面和亮度对应的阴影一开始和亮度一起处在一种生动的关系中：儿童说，阴影“躲避光线”。皮亚杰，《儿童的物理因果关系》，第八章，21页。

③ 说真的，人们已经证明（盖尔布和戈尔德斯坦，《脑疾病例的心理学分析》，《论表面颜色知觉的消失》）颜色恒常性见于没有表面颜色、也没有亮度知觉的病人。恒常性可能是一种更基本的现象。其感觉器官比眼睛更低级的动物也有恒常性。因此，被照亮的亮度—物体结构是一种特殊的、结构性很强的恒常性。但是，它对客观的和精确的恒常性，对物体的知觉来说是必不可少的（盖尔布，《视觉物体的颜色恒常性》，677页）。

光下的一张棕色纸相同[1]。被微光照亮的白色墙壁在自由视觉中呈现白色(前面所举的例子不在此限),但如果我们通过遮住光源的减光屏看白色墙壁,它就呈现蓝灰色。画家不用减光屏也能产生同样的效果,能使人看到取决于反射光的数量和质量的颜色,只要把颜色与周围背景环境隔开,比如眨眼。这种外观变化是和颜色中的结构变化分不开的:当我们把减光屏放在我们的眼睛和背景之间,当我们眨眼时,我们就使颜色脱离了身体表面的客观性,使之重新回到单纯的发光平面的条件中。我们不再看到带看一种确定颜色的实在物体,墙壁,纸张,在它们所处的在世界上的位置上,我们看到很模糊地位于同一个"虚构"平面上的颜色点[2]。减光屏到底起了什么作用? 如果我们观察在不同条件下的同一种现象,我们就能更好地理解它的作用。如果我们通过目镜看两个大盒子的内部,一只盒子涂成白色,另一只盒子涂成黑色,一只盒子 355 被弱光照亮,另一只盒子被强光照亮,以使在两种情况下眼睛接受到的光量相等,如果我们设法使盒子的内部没有阴影,使涂层十分均匀,那么这两个盒子是难以分辨的,我们看到的只能是弥漫着灰色的一个空荡荡的空间。如果我们在黑色盒子里放入一片白纸,或在白色盒子里放入一片黑纸,那么一切都将发生变化。顷刻之间,第一个盒子呈现黑色,并被强光照亮,另一个盒子则呈现白色,并被弱光照亮。因此,为了显现被照亮的亮度—物体结构,至少需要反射能力不同的两个表面[3]。如果我们设法使弧光灯的光束准确地落在一个黑色圆盘上,如果我们转动圆盘以消除其表面

---

① 实验已由黑林报道,《光觉学基础》,15页。

② 盖尔布,《视觉物体的颜色恒常性》,600页。

③ 同上,673页。

凹凸不平的影响,那么圆盘就和房间的其余部分一样,看上去是被弱光照亮的,光束则成了圆盘是其底部的微白色固体。如果我们把一片白纸放在圆盘前面,“我们马上就能看到‘黑色的’圆盘和‘白色的’纸,并且两者都是被强光照亮的”①。变化是整体的,我们好像看见出现了一个新的圆盘。这些不用减光屏的实验能使我们理解用减光屏的实验:在恒常性现象中起决定性作用的因素,就是视觉场的整体连接,就是视觉场包含的丰富的和精确的结构,减光屏能使它失去作用,在自由视觉中它能起作用。当被试通过减光屏看时,他不能“通观”(ueberschaunen)亮度关系,也就是不能感知可见空间中所有附属成分与相互衬托的明亮本身的亮度关系②。当画家眨眼时,他破坏了视觉场的深度结构及其亮度的精确对比,带着其本色的确定物体没有了。如果我们重做处在阴影中的白纸和被照亮的灰纸的实验,如果我们把两种知觉的负后象投射在屏幕,那么我们发现,恒常性现象就不能保持下去,好像恒常性和被照亮的亮度—物体结构只发生在物体中,而不发生在映射后象的空间里③。只要承认这些结构取决于视觉场的结构,我们马上就能理解恒常性现象的所有经验规律④:恒常性和景象投射在它上面的视网膜区域的大小成正比,投射在有关视网膜区域的一部分世界越宽广,层次越分明,恒常性就越明显,——恒常性现象的完全程度在边缘视觉中亚于中央视觉,在单眼视觉亚中于双眼视觉,在短时视觉中亚于长时视觉,恒常性现象在远距离上变

356

① 盖尔布,《视觉物体的颜色恒常性》,674 页。
② 同上,675 页。
③ 同上,677 页。
④ 它们叫做卡茨律,《颜色世界的结构》。

弱，因不同的个体及其个人知觉世界的丰富程度而变化，最后，恒常性现象的完全程度在有色照明下亚于无色照明，因为前者抹去了物体的表面结构，平均了不同表面的反射能力，后者则保持了这些结构差异①。因此，恒常性现象、视觉场连接和亮度现象的联系可以被当作一个既成事实。

但是，这种功能联系还不能使我们理解这种联系连接的各个项，因而也不能使我们理解它们之间的具体连接，如果我们仅局限于考察在通常意义上这三个项的相关变化的事实，那么这个发现带来的最大益处将荡然无存。应该*在何种意义上*说物体的颜色保持恒常？景象的结构*是什么*？实现景象结构的场*是什么*？最后，亮度是什么？如果我们不能把心理学归纳法含有的这三个变量集中在一个单一的现象中，如果心理学归纳法不是手拉手地把我们引向恒常性现象的所谓"原因"或"条件"得以作为该现象的因素出现在本质和现象的关系中的一种直觉，那么心理学归纳法就仍然是盲目的②。因此，我们要反省呈现给我们的现象，弄明白现象如 357 何在整个知觉中相互引起。让我们首先看一看人们称之为亮度的光线或颜色的这种特殊显现方式。有特殊的东西吗？当某个光点被当作亮度，而不是被当作光点本身时，发生了什么事情？在人们

---

① 盖尔布，《视觉物体的颜色恒常性》，677 页。

② 事实上，尽管心理学家的看法十分肯定，但也感到归纳研究的全部价值在于把我们引向一种现象的观点，心理学家至少不得不指出这种新的觉悟。正如 P. 纪尧姆（《心理学论文》，175 页）在阐述颜色恒常性规律时写道，眼睛"考虑亮度"。在某种意义上，我们的研究只不过是展开这个短句。在完全的实证性方面，这句话没有任何意义。眼睛不是灵魂，眼睛是一个物质器官。它如何能"考虑"什么东西？只有当我们除了客观身体还引入现象身体，只有当我们把客观身体当作一个能认识的身体，最后，只有当我们用存在，也就是用通过一个身体在世界上的存在来代替作为知觉主体的意识，眼睛才能考虑东西。

意识到眼睛里的光泽——如果缺少这种光泽，眼睛就暗淡无光，如同失明，原始人的绘画就是这样——之前，需要经过几个世纪的绘画[1]。光泽不是为了光泽本身而被看到的，所以长期以来光泽没有被人注意到，不过，光泽在知觉中有它的作用，因为只要缺少光泽，物体和脸就失去活力和表情。光泽只能从眼角被看到，它不是作为一个目标呈现给我们的知觉，它是我们的知觉的补充和中介。它本身不能被看到，但它能使人看到其它东西。照片上的光泽和亮度通常不是逼真的，因为它们已经变成物体，如果电影里的一个人手持一盏灯走进地窖，那么我们看不见照亮黑暗和显现物体、作为非物质存在的光束，它已经固化，不能再向我们显示在尽头的物体，照在墙壁上的光线只能产生不是位于墙壁上，而是位于银幕上的耀眼的亮坑。因此，只有当亮度和光泽作为不被注意的中介消失时，只有当它们引导我们的目光，而不是留住我们的目光，才能起到它们的作用[2]。但是，应该如何来理解这种说法？当人们把我引入一所我不熟悉的住宅，把我介绍给住宅的主人时，有一个人处在我的位置上，知道视觉景象的展现对他来说有一种意义，并走向目标，我开始接受我没有的这种知识。当人们给我看在景象中我不能独自一人辨认出的一个细节时，有一个人已经看到了或知道应该如何着手，知道应该从哪个角度看才能看到。光线引导我的目光，使我看见物体，因为在某种意义上，它**知道**和**看到**物体。如果我想像一个没有观众的舞台，幕布启开后显露出被灯光照亮的布景时，我觉得景象在**景象本身中是可见的**，或随时能被看到，

358

[1] 沙普，《论知觉的现象学》，91页。

[2] 为描述亮度的基本功能，卡茨借用了画家的术语 Lichtführung（光线引导）（《颜色世界的结构》，379—381页）。

我觉得搜索平面、显现阴影和贯穿景象的光线在我们之前已经实现了某种视觉。反过来说，我们自己的视觉只是通过由光线为它开辟的道路重新把握和继续景象的排列，就像我们在理解一句话时，惊奇地发现一种外来思想的痕迹。我们顺着光线感知，就像我们在言语沟通中顺着他人的思路思考。正如沟通（在一种新的和真正的言语的场合，超越和充实沟通）必须以意义得以寓于词语中的某种语言连接为前提，知觉同样也必须以我们身上能根据其方向（也就是根据作为同一个东西的方向和意义）来回答光线的要求、能集中分散的视见度、能完成显露在景象中的东西的一个器官为前提。这个器官就是目光，换句话说，就是显现和我们的运动觉过程的自然相关，这种相关不是在一个规律中被认识的，而是被体验为我们的身体在一个世界的典型结构中的介入。亮度和作为亮度关联物的被照亮物体的恒常性，直接取决于我们的身体姿势。如果在一间被强光照亮的房间里，我们观察放在阴影中的一个白色圆盘，那么白色的恒常性是不完全的。当我们走近圆盘所在的阴影区，白色的恒常性有了改善。当我们进入阴影区时，白色的恒常性就变得完全[①]。只有当阴影不再是作为需要看的东西出现在我们前面，只有当阴影笼罩我们，只有当阴影成为我们的环境，只有当我们置身于阴影中时，阴影才真正地是阴影（相应地，圆盘才被认为是白色的）。只有当景象不是物体的总和，不是展现在一个先验的（acosmique）主体前面的性质的拼凑物，而是规定主体的范围，向主体提出一个约定，我们才能理解这种现象。亮度不在物体方面，亮度是当被照亮的物体清楚地显现在我们前面和面对我们 359

① 盖尔布，《视觉物体的颜色恒常性》，633页。

时我们接受的东西,我们当作标准的东西。亮度不是颜色,也不是光线本身,它在颜色和光度的区分之内。这就是为什么在我们看来亮度始终倾向于是“中性的”。我们所在的半阴影在我们看来十分自然,以至它不再被感知为半阴影。当我们离开日光时,原先呈现黄色的电灯光在我们看来马上不再有确定的颜色,如果还有一些日光进入房间,那么是这种“客观上中性的”光在我们看来带有蓝色①。不应该说由于因电灯的黄色光被感知为黄色,所以我们在判断显现时考虑到它,并理想地以这种方式重新发现物体的本色。不应该说随着黄色光泛化,它看起来像日光,其它物体的颜色实际上保持恒常。应该说黄色光在承担照明功能时,趋向于处在任何一种颜色之内,趋向于颜色的零度,物体根据其对这种新的照明环境的抵抗程度和方式相应地接受光谱颜色的分配。因此,任何一种颜色—性质都通过一种颜色—功能的中介,是相对于一个可变的标准被确定的。当我们开始生活在主色调环境中,根据这种基本的约定重新给物体分配光谱颜色时,这个标准及其取决于该标准的所有颜色浓淡关系就形成了。我们置身于某种颜色环境是一种身体的活动,这种介入造成了所有颜色关系的改变,只有进入这种新的环境,我才能完成这种活动,因为我的身体是我置身于世界所有环境的一般能力,是使世界恒常的所有变化和所有等同的关键。因此,亮度只不过是一个复杂结构中的一个因素,其它因素是我们的身体实现的视觉场结构和在其恒常性中被照亮的物体。我们能在这三种现象之间发现的功能相关只不过是它们的

360

① 考夫卡,《格式塔心理学原理》,225页及以下。参见《行为的结构》,108页及以下。

"本质共存"[①] 的一种表现。

让我们着重探讨后两种现象,以便更好地证明这一点。应该如何理解视觉场的结构?我们已经看到,如果把一张白纸放到弧光灯的光束中,直至白纸和白纸置于其上的圆盘融合在一起,并被感知为一个圆锥形固体,光束和圆盘就马上分离,亮度就被当作亮度。在光束中放入白纸显然导致光锥的"非固体性",改变了相对于光束照在其上的圆盘的光束的方向。发生的一切像是在被照亮的纸张的视觉和固体圆锥的视觉之间,有一种主观的不相容性,好像一部分景象的方向导致整个景象的方向的变化。同样,我们已经看到,在被分别看待的视觉场的各个部分中,我们不能分辨物体的本色和光线的本色,但在整个视觉场中,通过一种交互作用,即每一个部分受到其它部分的形状的衬托,就产生了一种一般的亮度,把"真正的"颜色浓淡关系还给每一种局部颜色。在此,发生的一切像是被单独看待的局部景象不能引起亮度视觉,而局部景象的结合则能使亮度视觉成为可能,好像通过分散在视觉场中的颜色浓淡关系,一个人能看到一种系统变化的可能性。当一位画家想描述一个鲜艳的物体时,他不能通过对物体使用一种鲜艳的颜色来达到目的,但给周围的物体适当分配光泽和阴影能达到目的[②]。如果我们一时把阴刻图案看成阳刻图案,比如,一枚图章,那么我们突然觉得有一种不可思议的亮度来自物体内部。这是因为考虑到场合的亮度,图章上的明暗关系正好与应该显现的明暗关系相反。如果我们把一盏灯围绕一尊半身雕像转动,使灯保持

① "Wesenkoexistenz",盖尔布,《视觉物体的颜色恒常性》,671页。
② 卡茨,《颜色世界的结构》,36页。

361 在恒定的距离上，那么即使灯本身是不可见的，我们也能在显现的亮度和颜色的整体变化中感知到光源的转动①。因此，有一种能用选言命题加以解释的“亮度逻辑”②或一种“亮度综合”③，一种视觉场的各个部分的共存，如果画家想在艺术批评家面前说明其绘画的理由，这种共存首先被体验为绘画的可靠性或景象的实在性。还有一种绘画或景象的整体逻辑，一种被体验到的颜色、空间形式和物体方向的一致性。画廊里的一幅绘画，在适当的距离看，有它的一种内在亮度，这种亮度不仅能把颜色浓淡关系，而且也能把某种有表现力的浓淡关系给予每一个颜色点。看的距离太近，绘画就陷入画廊里占优势的亮度，颜色“就不再具有表现力，不再向我们呈现某些物体的形象，如同涂在画布上的石灰浆”④。如果我们在一个山区景象前，采取批判的态度，孤立一部分视觉场，那么颜色本身就会发生变化，原本是草地绿的这种绿色一旦与背景分开，就丧失了有表现力的浓淡关系，同时也丧失了它的浓度和颜色⑤。一种颜色不仅是颜色，而且也是某个物体的颜色，地毯的蓝色和羊毛的蓝色不是同一种蓝色。我们刚才看到，视觉场的颜色在被认为是标准亮度的占优势亮度周围，形成了一个有序系统。我们现在隐约看到视觉场结构的一种更深刻的意义：形成一个系统的东西不仅包括颜色，而且也包括几何特性，所有感觉材料和物体的意义，我们的整个知觉是被这样一种逻辑引起的：它根据其它物体的规定性给每一个物体其所有规定性，把一切异常的材料当作非实

① 卡茨，《颜色世界的结构》，379—381页。
② 同上，213页。
③ 同上，456页。
④ 同上，382页。
⑤ 同上，261页。

在的材料加以“剔除”，我们的知觉完全由世界的确实性支撑。从这个观点看，我们最终将意识到知觉恒常性的真正意义。颜色恒常性只不过是物体恒常性的一个抽象因素，物体的恒常性建立在作为我们所有体验的界域的世界最初意识之上。不是因为我在各种光线下感知恒常的颜色，我才相信物体，物体不是恒常的特性的总和，恰恰相反，而是因为我的知觉必然向一个世界和向物体开放，我才重新发现恒常的颜色。 362

恒常性现象是普遍的。我们能谈论声音恒常性①，温度恒常性，重量恒常性②，和严格意义上的触觉材料的恒常性，这些恒常性需要通过在各个感觉场中现象的某些结构、某些“显现方式”。不管哪些肌肉参与重量知觉，不管这些肌肉的初始位置如何，重量知觉都保持恒常。当人们闭着眼睛提一件物体时，物体的重量没有差别，不管手承受还是没有承受额外重量（不管重量是通过对手背的压力还是通过对手掌的拉力起作用的），——不管手可以自由活动，还是手被绑住，只有手指可以活动，——不管是一个手指还是几个手指完成作业，——不管用手还是用头、脚或牙齿提物体，——不管在空中还是在水中提物体。因此，考虑到作用器官的性质和数目以及产生触觉印象的身体条件，触觉印象才能得到“解释”；因此，本身差别很大的触觉印象，比如，对前额皮肤的压力和对手的压力，是通过同样的重量知觉产生的。在这里，不可能假定解释建立在明确的归纳法之上，不可能假设在先前的实验中，被试能测出这些不同的变量对物体实际重量的影响：他也许根本不可

① 冯·霍恩波斯特尔，《空间听觉》。

② 韦尔纳，《强度心理学的基础问题》，68 页及以下。——费舍尔，《提举重量的变化现象》，342 页及以下。

能用重量来解释前额受到的压力，或不可能为了重新找出重量的一般等级，把手臂浸入水中而失去的部分重量加在手指的局部印363 象中。即使我们承认，被试通过运用自己的身体逐渐掌握计算重量相等的方法，认识到手指肌肉提供的印象等同于整个手提供的印象，这种归纳也至少是在系统地包含所有部分的身体的整个知识范围内进行，因为被试把归纳用于并非有助于提举重量的身体部位。重量恒常性不是一种真正的恒常性，由最常用器官提供的、在其它场合由联想重建的一种“重量印象”在我们身上的不变性。物体的重量是一种理想的不变量吗？重量知觉是一种我们赖以在任何情况下把印象和产生印象的身体和物理条件联系起来，通过一种自然物理学辨认出这两个变量之间的一种恒常关系的判断吗？但是，这只不过是一种说法：我们不能像一位工程师认识由他一件一件装配起来的一架机器那样，认识我们的身体，我们的器官的能力、重量和可及范围。当我们比较我们的手的用处和我们的手指的用处时，手和手指的区别和相等基于我们的前肢的一种整体能力，不同器官的活动是在“我能”的统一性中表现为相同的。相应地，每一个器官提供的“印象”实际上并非有什么区别，并且仅仅由一种明确的解释联系在一起，它们一开始就显现为“实际”重量的各种表现，物体的前客观统一性是身体的前客观统一性的关联物。因此，在作为相同动作系统的我们的身体的背景上，重量表364 现为一个物体的可辨认属性。重量知觉的这种分析阐明了触觉：身体本身的运动之与触觉如同亮度之与视觉①。任何触觉向一种客观“属性”敞开的同时，也包含一种身体成分，例如，对一个物体

① 参见卡茨，《触觉世界的结构》，58页。

的触觉定位是参照身体图式的基本点完成的。乍看起来能绝对地区分触觉和视觉的这种属性，反而使触觉和视觉变得接近。也许，可见物体在我们面前，而不是在我们的眼睛上，但是，我们已经看到，可见的位置、大小或形状归根结底取决于方向、广度和我们的目光对它们的把握。也许，被动触觉（比如，通过耳朵或鼻子的内部，一般地说，通过通常不暴露在外的身体部位的触觉）只向我们提供我们自己身体的状态，几乎不提供和物体有关的信息。即使在和我们的触觉表面最没有关系的部位，一种没有运动的压力也只能产生一种勉强被辨认出的现象①。但是，也有一种没有注视的被动视觉，比如，不再在我们面前展现一个客观空间的眩目光线的视觉，在这种情况下，光线不再是引起疼痛和入侵我们的眼睛本身的光线。和真正视觉的探索目光一样，"能认识的触觉"②通过运动同样把我们放到我们的身体之外。当我的一只手触摸另一只手的时候，运动的手可被当作主体，另一只手可被当作客体③。有触觉现象，有所谓的触觉性质，比如粗糙和光滑，如果没有探索运动，触觉性质就完全消失。运动和时间不仅仅是能认识的触觉的一个客观条件，而且也是触觉材料的一种现象成分。运动和时间能使触觉现象成形，就像光线能显示一个可见表面的形状④。光滑不是相等压力的总和，而是一个表面利用我们的触觉探索的时间、调整我们的手的运动的方式。这些调整方式规定了不能相互归结、也不能从一种基本触觉推断出来的触觉现象的显现方式。

---

① 同上，62页。
② 同上，20页。
③ 同上。
④ 同上，58页。

有"表面触觉现象"(Oberflächentastungen),在其中,一个二维触觉物体能呈现给触觉,但或多或少不能被进入,——有类似于平面颜色的三维触觉环境,比如,能推动我们的手的气流或水流,——有一种触觉的透明平面(Durchtastete Flächen)。潮湿,油质,粘性属于较复杂的一种结构层[①]。当我们触摸一块雕木时,我们能直接区分出作为其自然结构的木头的纤维和雕刻家加上去的木头的人工结构,就像耳朵能在声音环境中区分出一个声音[②]。在这里,有探索运动的各种结构,我们不能把相应的现象当作基本触觉印象的组合,因为所谓的组合印象并没有呈现给主体:当我触摸一块亚麻布或一把刷子,在刷子的硬刺和亚麻的纹理之间,没有触觉的虚无,但有一个无内容的触觉空间,触觉背景[③]。如果复杂的触觉现象实际上是不可分解的,那么出于同样的理由,它在观念中也是不可分解的,如果我们想把硬或软,粗糙或光滑,沙子或蜂蜜规定为触觉体验过程的许多规律或律则,那么我们还应该把受规律支配的各种成分的知识放到触觉体验中。触摸和辨别粗糙或光滑的人不能规定其中的成分以及成分之间的关系,也不能从头到尾思考它们。不是意识在触摸或探索,而是手在触摸或探索,正如康德所说的,手是"人的外部大脑"[④]。在比触觉体验更深入客观化的视觉体验中,至少乍看起来我们自以为能构成世界,因为视觉体验向我们呈现展现在我们面前的远处景象,使我们产生我们能直接出现在任何地方、又不在任何地方的错觉。但是,触觉体验附在我们的

365

① 卡茨,《触觉世界的结构》,24—35页。
② 同上,38—39页。
③ 同上,42页。
④ 由卡茨引用,但没有指明出处,同上,4页。

身体的表面，我们不能把触觉体验展现在我们面前，触觉体验不可能成为对象。相应地，作为触觉的主体，我不自以为我能出现在任何地方、又不在任何地方，在这里，我不可能忘记我是通过我的身体走向世界的，触觉体验“在”我“前面”产生，不是集中在我身上。不是我在触摸，而是我的身体在触摸；当我在触摸的时候，我没有思考别的东西，我的双手重新发现了属于其运动可能性的一种方式，这就是当我们在谈论视觉场的时候表示的意思：只有当现象在 366 我身上产生共鸣，只有当现象与我的意识的某种本质一致，只有当接受现象的器官与现象在时间上一致，我才能有效地触摸。触觉现象的统一性和同一性不是通过一种在概念中的认识综合实现的，而是基于作为协同作用的整体的身体的统一性和同一性。“自儿童把自己的手当作一种唯一抓握工具来使用的时候起，手也成了触觉的唯一工具”[①]。我不仅像使用一个器官那样来使用我的手指和我的整个身体，而且通过一个器官获得的触觉也依靠身体的这种统一性一开始就被表达在其它器官的语言中，例如，我们的背部或胸部与亚麻或羊毛的接触以手接触的形式保存在记忆中[②]，更一般地说，我们能用实际上没有触摸过物体的身体部位在记忆中触摸一个物体[③]。因此，我们的客观身体的一部分与一个物体的每一次接触实际上是与实在的或可能的整个现象身体的接触。这就是为什么一个触觉物体的恒常性能通过它的各种表现实现。它是一种为了我的身体的恒常性，一种身体的整体行为的不变者。身体通过它的全部表面和全部器官迎向触觉体验，随之得

① 卡茨，《触觉世界的结构》，160页。
② 同上，46页。
③ 同上，51页。

到某种“触觉”世界。

*

我们现在能着手分析感觉间的物体。虽然视觉物体（月亮的银白色圆面）或触觉物体（我在触摸时感知到的我的头颅）在我们看来通过一系列体验仍保持同一，但它们既不是实际存在的一种性质（quale），也不是一种客观属性的概念或意识，而是被我们的目光或我们的运动重新发现或重新把握的东西，是一个我们的目光和运动应作出准确回答的问题。呈现给目光或触摸的物体引起了并非针对身体本身的运动、而是针对身体本身的运动悬置在它上面的物体本身的某种运动意向。之所以我的手知道硬和软，我的目光知道月光，是出于我与现象连接、我与现象建立联系的某种方式。367 我们的记忆中的硬和软，粗糙和光滑，月光和太阳光，首先不是呈现为感觉内容，而是呈现为某种依存关系，外部世界入侵我们的某种方式，我们接受外部世界的某种方式，在这里，记忆只不过是使知觉的框架脱离记忆产生的地方。如果每一种感官的恒常都能以这种方式来理解，那么问题可能不在于用稳定属性的集合或用这个集合的概念来定义每一种感官的恒常在其中结合在一起的感觉间的物体。一个物体的各种感觉“属性”共同构成了同一个物体，就像我的视觉、我的触觉以及我的所有感官共同构成了参与一种行为的我的身体的各种能力。当我模糊地注视桌子时，我将把它看作桌子表面的那个表面已经要求我对准焦距，要求我做注视运动，以便把它的“真正”外观给予它。同样，呈现给一种感官的任何物体都要求感官作出与所有其它感官一致的反应。我看见一种表面颜色，因为我有一个视觉场，因为视觉场的排列把我的目光引向这种表面颜色，——我感知一个物体，因为我有一个存在场，因

为呈现的每一个现象把作为知觉能力系统的我的身体向这个存在场集中。我通过显现到达实在的颜色或形状，当我的体验处于最高清晰度时，贝克莱可能对我提出异议，说一只苍蝇可能以另一种方式看同一个物体，或者说一架分辨本领很高的显微镜会改变同一个物体：这些不同的显现在我看来是某种真实景象，被感知的形状对于一种充分的清晰度来说达到最高丰富度的景象的显现①。我有视觉物体，因为我有一个丰富度和清晰度成反比的视觉场，因为如果单独考虑这两种要求，那么每一种要求都趋向于无限，但如果它们结合在一起，就能确定知觉过程中的某个完善点和最高点。同样，我需要物体或现实事物——不仅仅是为了视觉或为了触觉的现实事物，而且也是绝对的现实事物——的体验，当现象在所有 368 关系中处于最高程度的连接时，我与现象的完全共存和"不同感官的材料"都指向这个唯一的极，就像我在显微镜中的各种瞄准点围绕着一个主要瞄准点晃动。我不把视觉物体叫做像平面颜色那样不是通过我对它的各种体验提供最大视见度的现象，或像天空那样在地平线附近显得遥远而微小，在天顶附近难以定位和扩散，受到最靠近它的结构的影响，不能以固有的形状应之抗衡的现象。如果一个现象，比如说一种光泽或一阵轻风，只呈现给我的一个感官，那么它就是一个幽灵，只有当它碰巧能对我的其它感官诉说时，比如在景象的动荡中变强和变得可见的风，才向接近真正的存在。塞尚说，一幅画甚至包含了景象的气味②。他的意思是，颜色在物体上的排列（在艺术作品中，如果颜色完整地再现了物体的

① 沙普，《论知觉的现象学》，59 页及以下。

② J. 加斯凯，《塞尚》，81 页。

话)通过本身表示颜色对其它感官的询问作出的全部回答,如果物体没有这种形状,这些触觉属性,这种音色,这种气味,它也就没有这种颜色,物体是我的共有存在投射在物体前面的绝对完整性。物体在其所有固定属性之外的统一性不是一种基质,一个某某空间,一个内在性的主体,而是处在每一种属性中的这种唯一风格,属性只不过是其次要表现的这种唯一存在方式。例如,一只玻璃杯的脆性,硬度,透明和清脆的声音表达了一种唯一的存在方式。之所以一位病人看到魔鬼,看到魔鬼的气味、火焰和烟雾,是因为魔鬼的意义统一性就是这种呛人的、令人窒息的和燃烧的本质。在物体中,有一种把每一种感觉性质与其它感觉性质联系在一起的符号系统。热是作为物体的一种振动呈现给体验的,颜色是作为物体的一种逸出呈现给体验的,一个极热的物体必然发红,物体的过度振动使物体发光[①]。感觉材料在我们的目光下或在我们的手下的展开如同一种自我诉说的语言,在那里,意义是由符号的结369 构本身分泌的,这就是为什么我们能按字面意思说我们的感官询问物体,物体回答我们的感官。"感性显现就是显示出来(kundgibt)的东西,它就这样表达了非本身之所是"[②]。我们如同理解一种新的行为那样理解物体,也就是说,不是通过归类的智力活动,而是考虑了可见符号在我们前面勾画出的存在方式。一种行为勾画出了某种看待世界的方式。同样,在物体的相互作用中,每一

---

① 感觉体验的这种统一性基于感觉体验在一种唯一生活中的结合,感觉体验由此成为这种唯一生活的见证和象征。被感知的世界不仅仅是一种感官能在其它感官中表达出来的一种符号系统,而且也是人的生活的一种符号系统,感情的"火焰",思想的"光芒"及诸如此类的隐喻和神话可以证明这一点。H. 康拉德—马蒂乌斯,《实在本体论》,302 页。

② H. 康拉德—马蒂乌斯,同上,196 页。他还谈到物体的自我显现(《论实在外部世界的本体论和现象学》),371 页。

个物体都通过它与外部世界回合时采用的一种先验推理显示自己的特征。一个物体的意义寓于该物体中，就像灵魂寓于身体中：意义不在显现的后面；烟灰缸的意义（至少出现在知觉中的烟灰缸的整体和个别意义）不是与烟灰缸的感觉外观一致、只能被知性理解的烟灰缸的某种概念，烟灰缸的意义使烟灰缸获得活力，显然体现在烟灰缸中。这就是为什么我们说在知觉中物体“亲自”或“本人”呈现给我们。在他人之前，物体已实现了这种表达的奇迹：一个向外部世界显现的内部世界，一种进入世界、开始在世界中存在、人们只有在适当时候用目光寻找它时才能充分理解的意义。因此，物体是我的身体的关联物，更一般地说，我的存在的关联物——我的身体只不过是其稳定的结构，物体是在我的身体对它的把握中形成的，物体首先不是在知性看来的一种意义，而是一种能被身体检查理解的一种结构，如果我们想描述在知觉体验中呈现给我们的实在事物，那么我们将发现实在事物带着人类学断言。由于物体之间或物体的外观之间的关系始终需要通过我们的身体，所以整个自然界就是我们自己的生活或处在对话中的我们的对话者的 370 表演。这就是为什么我们最终不能想像被感知的或可感知的物体。正如贝克莱所说的，即使无人到过的沙漠也至少有一个目击者，当我们在想像这样的沙漠，也就是当我们进行感知它的心理体验时，我们就是目击者。物体不可能与感知它的某个人分离，物体实际上不可能是自在的，因为物体的联系就是我们的存在联系本身，因为物体是在使物体具备人性的目光或感觉探索之后被确定的。在这种情况下，任何知觉都是一种联系或一种相通，我们对一种外来意向的再现或完成，或者相反，在我们的知觉能力之外和作为我们的身体与物体的一种结合的完成。之所以人们不能较早认

识到这一点，是因为对被感知世界的觉悟因客观思维的偏见而无法实现。客观思维的持之以恒的任务是还原证实主体和世界的结合的所有现象，代之以作为自为的客体和作为纯粹意识的主体的明确概念。因此，客观思维切断了连接客体和具体化主体的联系，仅保留感觉性质，特别是视觉性质，排斥我们已经描述过的显现方式，以构成我们的世界，因为感觉性质有一种独立的显现，因为感觉性质不是直接地和身体联系在一起，与其说它们把我们引入一种气氛，还不如说呈现给我们一个物体。但是，在事实上，所有物体都是一种环境的具体化，关于物体的任何鲜明知觉都靠着与某种气氛的预先联系。我们不是"眼睛、耳朵、触觉器官及其在大脑的投射的拼凑物……正如所有文学作品……只不过是构成语言的语音和文字符号的可能排列的特例，同样，性质或感觉也表示构成我们的世界(Umwelt)的伟大诗歌的成分。正如一个只知道语音和字母的人不可能知道文学，不可能理解文学的最终本质，对此绝对371 是一无所知，同样也可以肯定，世界不是呈现给那些'感觉'呈现给他们的人，他们不可能理解关于世界的任何东西。"[①]被感知物不一定是作为需要认识的东西呈现在我们面前的，它可能是一种仅仅在实际上呈现给我的"意义统一体"。如果人们在我们居住的一间房间里拿走了一幅画，我们能感知到某种变化，但不知道是哪一种变化。属于我的环境的一切东西都能被感知，我的环境包括"其存在或不存在、原状或改变实际上对我来说具有重要性的一切东西"[②]：还没有出现、我还不能列出其兆征、也不能预测、但我已作

---

① 舍勒尔，《伦理学中的形式主义和物质价值伦理学》，149—151页。

② 同上，140页。

好准备"迎上前去"的暴风雨,——癔症患者不能确切把握的、但共同决定其运动和方向的视觉场边缘,——我不能再意识到的、但为我存在的他人的尊重或忠实的友谊,因为一旦缺少它们,我就失去了支撑[1]。爱情在费利克斯·德·旺德耐斯为莫尔索夫夫人准备的花束中,正如爱情在抚爱中:"我想,颜色和叶丛十分和谐,是悦目的和能被理解的一首诗,就像乐句在钟情者和怀春者心中唤起千丝万缕的回忆。如果颜色是有结构的光线,它难道就不应该有一种意义,就像乐曲的组合有自己的意义?……爱情有自己的特点,伯爵夫人暗中看到了。她向我投来锐利的目光,她的目光就像一位病人被触及伤口时发出的喊叫:她既感到羞耻,又感到陶醉。"花束显然是爱情的花束,但不可能说出花束中什么东西表示爱情,这就是为什么莫尔索夫夫人能接受花束,又不违背她的誓言。除了注视花束,没有别的能理解花束的方式,但是,花束说出了它表示什么。花束的意义是一个存在的痕迹,对另一个存在来说是清楚的和可理解的。自然的知觉不是一门科学,它不规定它所针对的物体,它不离开物体,以便能观察物体,它和物体在一起,它是把我们和世界、我们的祖国联系在一起的"信念"或"最初信念",被感知物的存在是我们的整个存在向着它集中的前断言存在。　372

不过,当我们把物体定义为我们的身体和我们的生命的关联物时,我们并没有完全弄清物体的意义。我们毕竟只是在物体的统一性中理解我们的身体的统一性,我们的手、我们的眼睛、我们的所有感觉器官是通过物体作为可替代的工具呈现给我们的。从本身看的身体,静止的身体,只不过是一团黑暗的东西,当它向着

---

① 同上。

一个物体运动时，我们把它感知为一个明确的和可识别的存在，因为身体在意向上投射到外面，不是从其它地方，面只是从眼角和在意识的边缘投射到外面的，意识的中心已被物体和世界占据。我们说，如果没有感知物体的一个人，我们就不能想像被感知的物体。但是，物体仍然呈现给把它感知为自在物体的那个人，物体仍然提出了真正的为我们的自在的问题。我们通常没有这个问题，因为在我们忙碌时，我们的知觉放在物体上，刚好能重新发现物体的熟悉呈现，但不足以重新发现隐藏在物体中非人性的东西。但是，物体不知道我们，它是自在的。如果我们悬置我们的忙碌，形而上学地和无偏向地关注物体，我们将明白这一点。此时，物体是敌对的和外来的，它不再是为我们的对话者，而是一个绝对沉默的他物（Autre），一个使我们摆脱与一个外来意识的亲密的自我（Soi），我们说，物体和世界就像其表情能立即被识别的一张熟悉的脸那样，呈现给知觉的联系。但是，脸仅仅通过构成脸的颜色和光线的排列表达出某东西，这种目光的方向不是在眼睛后面，而是在眼睛上面，一笔颜色多少能使画家改变肖像的目光。在塞尚的早期作品中，他首先想描绘表情，这就是为什么他画不好表情。他渐渐懂得表情就是物体本身的语言，表情来自物体的形状。描绘表情就是试图通过对物体和脸的感性形状的整体重建，再现物体和脸的外观。这就是大自然每时每刻不用力气就能完成的东西。373 这就是为什么塞尚的风景画是“还没有人类的一个原始世界的风景画”[1]。物体刚才是作为一种身体的目的论的项，作为我们的心理生理连接的标准呈现给我们的。但这只不过是一种心理学的定

① F. 诺沃特尼，《塞尚与其艺术关系中人的问题》，275 页。

义，它没有阐明被定义者的完整意义，它把物体归结为我们与物体相遇的体验。我们现在发现现实事物的核心：之所以一个物体是物体，是因为不管它告诉我们什么，它都是通过其感性外观的结构本身告诉我们的。“实在事物”是其中的每一个因素不仅与其它的因素不可分离，而且可以说就是其它因素，“外观”在一种绝对的等值中能相互表示的这种环境；这是一种无与伦比的完整性：如果不说这是一条地毯，一条羊毛地毯，如果不把某些触觉值、某种重量、对声音的阻力包含在这种颜色中，就不可能完整描绘地毯的颜色。物体就是这种存在，在这种存在中，一种属性的完整定义需要主体的完整定义，因而意义不可能同整个显现区别开来。塞尚还说：“绘画和颜色不再是有区别的；随着画家的描绘，颜色越来越协调，绘画越来越明确……当颜色到达它的丰富度时，形状也达到它的完整性”[①]。靠着亮度——被照亮物结构，就可能有各种平面。靠着物体的显现，最终就可能有各种单义的形状和位置。显现系统，前空间场最终固定下来和成为一个空间。然而，与颜色相混淆的不仅仅是几何特性。物体的意义本身是在我们的注视下形成的，这是任何言语分析都不能完全阐明的、并且在明证中与物体的展现融合在一起的意义。正如 E. 贝尔纳所说的，塞尚画的每一笔颜色都应该“包含空气，光线，物体，平面，个性，画风，风格”[②]。一个可见的景象的每一个部分都符合无数的条件，这就是能把无数的关系缩合在它的每一个因素中的实在事物的特性。作为物体的绘画是让人看的，而不是让人定义的，但归根结底，如果绘画如同展 374

① 加斯凯，《塞尚》123 页。

② E. 贝尔纳，《塞尚的方法》，298 页。

现在另一个世界中的一个小世界，那它就不可能获得同样的坚实性。我们觉得绘画是按照意图画出来的，在绘画中，意义先于存在，意义仅包含绘画得以理解所必需的最低限度内容。相反，实在世界的奇迹是，在实在世界中意义和存在合二为一，我们看到意义确确实实是在存在中。在想像的事物中，只要我有看的意向，我就以为已经看到。想像的事物没有深度，它不对我们的努力作出反应，以改变我们的观看位置，它不适合于我们的观察[①]。我们不可能把握它。相反，在每一个知觉中，内容本身都呈现出意义和形式。如果我在一所住宅的门口等一个人，马路上的灯光较暗，那么经过门口的每一个人都显现为一个模糊的形象。某个人出来了，但我还不知道我是否能认出他就是我等待的人。熟悉的身影来自这团迷雾，就像地球来自它的星云。实在事物不同于我们的虚构，因为在实在事物中，意义围绕和深人内容。绘画一旦被撕碎，我们手里就只剩下涂有颜色的画布的碎片。如果我们打碎一块石头和这块石头的碎块，那么我们得到的碎片还是石块。实在事物适合于没有穷尽的探索。它是不能被穷尽的。这就是为什么人工物品和用具向我们显现被规定在世界上，而物体则扎根在非人的背景中。对于我们的生存来说，物体与其说是一个吸引的极，还不如说是一个排斥的极。我们在物体中不知道自己，正是这个原因使物体成为物体。我们不是从认识物体的透视外观开始的；物体并不通过我们的感官、我们的感觉、我们的视觉角度，我们直接到达物体，我们后来才意识到我们的认识的界限，意识到我们是有认识能力的。这里有一只骰子，让我们考察它如何以自然姿势呈现给一

---

① 让－保尔·萨特，《想像的事物》，19页。

个从来不询问知觉和生活在物体中的人。骰子在那里，它处在世界中；如果这个人围绕骰子转一圈，那么呈现的不是骰子的符号，而是骰子的各个面，他没有感知到骰子的投影或轮廓，但是，他看到有时从这里、有时从那里被看到的骰子，还没有固定下来的显现相互有联系，从一个显现转到另一个显现，这些显现作为神秘纽带的一种中心 Würfelhaftigkeit[①]（骰子固有性）向四周扩散开来。自从我们考虑有感知能力的主体的时候起，一系列的还原就发生作用。首先，我发现这只骰子仅为我存在，单凭这个发现，骰子就已经失去了它的实在性的某种东西；骰子不再是自在的，以便成为一部个人历史的极。接着，我发现骰子只是通过视觉呈现给我们的，同时，我仅仅得到整个骰子的外表，骰子失去了它的物质性，它变得空洞，还原为一种视觉结构，形状和颜色，阴暗和明亮。至少，形状、颜色、阴暗、明亮不是在虚无中，它们还有一个支撑点：这就是视觉物体。特别是视觉物体还有一个使物体的性质属性带有一种特殊值的空间结构：如果人们告诉我这只骰子只不过是一个虚有其表的东西，那么它的颜色一下子就会发生变化。它的颜色不再有同样的变换空间的方式。我们通过分析在骰子中发现的所有空间关系，比如说它的正面到它的背面的距离，各个角的"实际"值，各个面的"实际"方向，共存于可见骰子的存在中。通过从视觉物体到透视外观的第三次还原，我发现不是骰子所有的面都能同时进入我的眼睛，有些面发生了变形。通过最后一次还原，我最终有了不再是物体的一种属性，也不再是透视外观的一种属性，而是我的身体的一种变化的感觉[②]。对物体的体验不是通过所有这些

375

① 舍勒尔，《伦理学中的形式主义》，52 页。
② 同上，51—54 页。

中介,因此,物体并不呈现给把每一个基础层理解为能代表高级层、从头到尾构成物体的一个人。物体首先是在它的明证中,任何把物体定义为我的身体生活的极,或定义为感觉的连续可能性,或定义为显现的综合的企图,都依靠主观的破布片,用物体的不完全重建代替在其最初存在中的物体本身。如何理解物体是同时也不是我的能认识的身体的关联物?

376 显现的东西不仅是物体,而且也是关于物体的体验,一种伴随着主体性的超验性,一种通过历史显露出来的本质。如果我们想按照实在论把知觉当作与物体的一致,那么我们就不再能理解什么是知觉事件,主体何以能把握物体,主体与物体一致后,如何把物体放到他的历史中,因为按照假设,主体不能占有物体的任何东西。我们要感知物体,必须首先体验物体。不过,我们拒绝综合的唯心主义,因为它也弯曲了我们与物体的主观关系。如果有感知能力的主体对被感知物进行综合,那么主体应该通观和思考知觉的内容,应该从内部亲自组织和连接物体的所有外观,也就是说,知觉应该失去它内在于一个个别主体和一种观看位置的特性,物体应该失去它的超验性和它的不透明性。体验一个物体,既不是与之一致,也不是从头到尾思考它。这样,我们看到了我们的问题。有感知能力的主体应该不离开他的地方和观看位置,在感觉的不透明性中走向他事先没有其线索、但怀有其计划的物体,展现在他从自己的内心深处准备的一个绝对他物(Autre)面前。物体不是一个整体,即使透视的外观和显现的流动没有被明确规定,它们至少也能被感知和显现在非自发意识中,更何况是为了我能把它们藏在物体中。当我感知一块石头时,我没有明确意识到我只是通过眼睛认识它的,没有意识到我仅仅得到石头的一些透视外

观，不过，如果我进行这种分析，这种分析不会使我感到惊讶。我暗中知道，整个知觉通过和利用我的目光，石块在填塞着我的身体器官的一团黑暗前面明确地呈现给我。只要我突发奇想，闭上一只眼睛或通过透视想像，我就能猜测在物体坚实的整体中可能存在的裂纹。因此，确实能说物体是在一种主观显现的流动中构成的。不过，我当前没有构成物体，也就是说，我没有主动地和通过精神检查确定所有感觉面之间和它们与我的感觉器官的关系。这就是当我们说我用我的身体感知时我们表达的意思。当我的目光跟着景象的指引，集中分散在景象中的明亮和阴暗，到达被照亮的表面和光线揭示的东西时，视觉物体就出现了。我的目光"知道"在这种背景中的这种亮点表示什么，我的目光理解亮度逻辑。更 377 一般地说，有一种我的整个身体与之紧密相连，感觉间的物体得以为我们成为可能的世界逻辑。由于我的身体能协同作用，所以我的身体知道这种或浓或淡的颜色对我的体验来说表示什么，我的身体一开始就能理解颜色对物体的呈现和方向产生的影响。有方向，比如说，有视觉，就是拥有这种一般的连接，我们得以接受一系列视觉材料的这种可能的视觉关系的形式。有一个身体，就是拥有一种普遍的连接，在我们实际感知的一部分世界之外的所有知觉发展和所有感觉间的对应的形式。因此，一个物体实际上不是呈现在知觉中的，物体内在地被我们重新把握，被我们重建和体验，因为物体联系于我们接受其基本结构、物体只不过是其一种可能的具体化的世界。被我们体验的物体对我们的生活来说仍不失为是超验的，因为人体及其在人体周围设定一个人的周围环境的习惯，是被朝向世界本身的运动贯穿的。动物的行为针对一种动物环境（Umwelt）和防御（Widerstand）中枢。当人们使动物的行为接

受没有具体意义的自然刺激时，就能诱发神经感官症①。人的行为朝向人制造的工具之外的一个世界(Welt)和一个对象(Gegenstand)，他能把身体本身当作一个物体。人的生活是被它具有的在客观思维中的这种自我否定能力确定的，人的生活从它对世界本身的最初依附中得到这种能力。人的生活不仅仅"理解"这种确定的环境，而且也"理解"无数的可能环境，人的生活能自我理解，因为人的生活被置于一个自然世界中。

*

因此，应当阐明这种世界的最初理解。我们说，自然世界是感378 觉间关系的形式。我们不以康德主义的方式认为自然世界是一个不变关系的系统，一切存在的东西只要能被认识，都应服从这些关系。自然世界不是如同一个晶体的立方体，晶体的所有可能呈现能通过它的构成规律想像出来，晶体能让人看到藏在它的实际透明中的各个面。世界有它的统一性，不需要灵魂把它的各个面联系在一起，把它的各个面归入一个几何图概念中。世界的统一性类似于一个个体的统一性，在我能描述一个个体的性格之前，我已经在一种不容置疑的明证中认识到他的统一性，因为在他的所有言行中，他表现出同一种风格，虽然环境和思想会发生变化。风格是我在一个个体或一位作家身上辨认或理解的对付处境的某种方式，我通过能某种模仿把这种方式接受过来，虽然我不能定义它，其定义即使十分准确，也不可能完全与实际一致，它只是与对它有体验的那些人有关。我像辨认一种风格那样体验到世界的统一性。一个人、一个城市的风格在我看来不是一成不变的。我和一

① 参见《行为的结构》，72 页及以下。

个人交往了十年,但当我在另一个街区住了十年,即使不说年龄的变化,我也觉得是在与另一个人打交道。反过来说,只是对物体的认识在变化。乍看起来这种认识几乎微不足道,但它是通过知觉进程变化的。在我的一生中,世界仍然是同一个世界,因为世界是永恒的存在,我在世界的存在中对认识作了各种各样的纠正,但世界不因为我对认识的纠正在其统一性方面受到影响,世界的明证使我的运动通过显现和错误到达真实。世界作为一种还没有被认识、但不容置疑的呈现,处在儿童的最初知觉的边缘,之后,认识再确定它和充实它。如果我弄错了,那么我应该改变我的信念,我应该把我的错觉逐出存在,但我任何时候都不怀疑物体本身是相容的、能共存的,因为我一开始就与一个唯一的存在,一个无限的个体建立联系,我的体验就取自它,它留在我的生活的界域,如同一个大城市的嘈杂声是我们从事一切工作的背景。我们说,声音或颜色属于感觉场,因为声音一旦被感知,在其之后的只能是其它声音或无声,无声不是听觉的虚无,而是声音的不在,所以无声维持 379 着我们和有声存在的联系。如果我在沉思,如果我在这段时间里不再倾听,那么当我重新与声音建立联系时,我觉得听到的声音已经在那里,我重新找到我搁下的、但没有断开的一种连续。场是我为某种体验建立的连接,场一旦建立,就不可能被取消。我们对世界的拥有也一样,除非人们能想像一个没有听觉场的主体,而不是一个没有世界的主体①。正如对一个有听觉的人来说,声音的不在不能断绝他与有声世界的联系,同样,对先天性聋子和盲人来说,视觉世界和听觉世界的不在也不能断绝他们与一般世界的联

① E.斯坦因,《论心理学和人文科学的现象学基础》,10页及以下。

系,在他们面前,始终有需要辨认的某种存在,一种 omnitudo realitis(一般的实在),这种可能性始终基于最初的感觉体验,即使它十分有限、十分不完全。认识世界是什么,除了恢复每时每刻在我们身上产生的这种肯定,我们别无他法,世界的任何定义都只不过是一种抽象符号,如果我们还没有理解被定义者,如果我们仅仅从我们存在这个唯一事实了解被定义者,它就不能告诉我们任何东西。我们所有的意义逻辑活动都建立在世界的体验上,因此,世界本身并不是我们的所有体验共有的、我们通过体验发现的某种意义,一种能唤起认识内容的概念。我们没有从世界得到我们身上的一个意识与之建立联系的一系列轮廓。也许,世界首先在空间方面显出轮廓:我只看到大街的南面,如果我穿过马路,我就能看到大街的北面;我只看到巴黎,我刚刚离别的乡村又重新回到一种潜在的生活中;进一步说,空间的轮廓也是时间的:某处的一个地方始终是人们曾经看到的或人们能看到的某东西;之所以我把它感知为和现在同时发生的,是因为它是同一个时间波的一部分。当我逐渐接近城市时,城市的外貌发生了变化,就像当我暂时不注视城市,接着又重新注视城市时,我体验到了变化。但是,轮廓不是在我面前相继出现或并列的。在不同时刻的我的体验受到体验本身的约束,以至我没有得到通过不变概念联系在一起的各种透视景象。有感知能力的身体不是在想像观看位置、无所处的一个意识的注视下,依次占据各种观看位置。是反省使观看位置或视觉角度客观化,当我感知时,我通过我的观看位置在整个世界上存在,我甚至不知道我的视觉场的范围。各种各样的观看位置只有通过一种难以觉察的变化,通过某种显现的"移动"才能被想像。如果连续的轮廓实际上相互不同,那么我会突然感到处在无法与前一

个物体进行比较的另一个物体前面，就像当我坐在车里接近一个城市，我只是断断续续地注视城市时，就不再有城市的知觉。我最终作出判断："这就是沙特尔市"，之所以我把两种显现融合在一起，是因为这两种显现都取自世界的一种唯一知觉，因此，这种知觉不容许同样的不连续性。我们不能像通过两个单眼映象构成一个物体的双眼视觉那样，通过各种不同的轮廓构成物体和世界的知觉，我对世界的体验融入一个唯一的世界，就像当我的手指不再压住我的眼球时，双重映象就在一个物体中合二为一。我不是先有一种透视景象，然后再有另一个透视景象，以及透视景象之间的知性联系，而是每一个景象转到另一个景象，如果人们还能谈论综合，那么这是一种"转变综合"。特别是当前的视觉不局限于我的视觉场实际呈现给我的东西，隔壁的房间，在山岗后面的景象，物体的里面和背面，不是回忆和想像出来的。在我看来，我的观看位置与其说是我的体验的一种限制，还不如说是我进入整个世界的一种方式。当我注视地平线时，地平线并没有使我想起如果我在那里我就能看到另一个景象，该景象又能使我想起第三个景象，如此往下以至无穷，我没有想起任何东西，而是所有的景象已经在那里，在一系列协调的和开放的视觉角度中。当我注视塞尚画的一个有绿色光芒的花瓶时，它没有使我想起陶瓷制品，它呈现给我陶瓷制品。陶瓷制品就在那里，带着它薄而光滑的瓷壁和多细孔的内部结构，处在由花瓶的绿色设定的特殊方式中。在物体或景象的内部和外部界域，有一种通过空间和时间连接起来的轮廓的共在或共存。自然世界是所有界域中的界域，所有风格中的风格，381 它保证我的体验在我的个人历史生活的所有断裂中有一种给出的和非规定的统一性，它的关联物就是我们从中发现身体定义的我

的感觉功能的给出的、一般的和前个人的存在。

既然我们从世界得到的透视景象不能穷尽世界,既然各种界域始终是开放的,既然在另一方面任何科学知识都不能提供给我们一个 facies totius universi(一般面)的确定解释,我如何有世界和一个存在于现实中的个体的体验?既然物体的综合永远不能完成,既然我总能期待看到物体出现和消失在单纯的错觉中,为什么物体不能**显现**给我们?不过,有某东西,而不是虚无,至少在某种相对性程度上,有确定的东西。即使最终说来我不是绝对地知道这块石头,即使关于石头的认识逐渐趋向无限和永远不能完成,但被感知的石头仍然在那里,我还能认出它,我还能叫得出它的名称,我们关于石头的一些陈述还是一致的。因此,我们似乎陷入了一种矛盾:对物体和世界的相信只能表示对一种已完成的综合的推断,——不过,由于需连接的景象的性质本身,综合的完成是不可能的,因为每一个景象通过其界域可以无限地追溯到其它景象。事实上,只要我们在存在中活动,就有矛盾,但是,如果我们在时间中活动,如果我们能把时间理解为存在的尺度,那么矛盾就消失,更确切地说,矛盾变得泛化了,矛盾联系于我们的体验的最后条件,矛盾和体验及思维的可能性融合在一起。界域的综合本质上是时间的,也就是说,界域的综合不受制于时间,不接受时间,不需要超越时间,但是,界域的综合和时间得以流逝的运动融合在一起。通过我的知觉场及其空间界域,我呈现给我的周围环境,我与延伸到远处的其它所有景象共存,所有这些景象共同构成了一个唯一的时间波浪,世界的一个瞬间;通过我的知觉场及其时间界[382]域,我呈现给我的现在,呈现给在现在之前的整个过去,呈现给将来。同时,这种无所不在不是实际的,显然只不过是意向的。在我

眼睛里的景象能告诉我隐藏在山岗后面的景象的形状，但总有某种程度的不确定性：这边是草地，那边可能有树林，在附近的地平线之外，我无论如何只知道可能有陆地或大海，在这之外，可能有可通航的大海或结冰的大海，在这之外，可能有地球环境或大气，在地球大气的范围内，我只知道通常有可感知的某东西，对于这些遥远的东西，我只能拥有抽象的特征。同样，尽管借助于意向性的嵌入，每一个过去渐渐地整个被包含在直接随之而来的最近过去中，但过去仍然在后退，我的最初岁月消失在我的身体的一般生存中，关于我的身体，我只知道它曾经面对颜色，面对声音，面对类似于我现在看到的性质的一种性质。因此，我对远处和过去的拥有和我对将来的拥有一样，只是出于假设，我从各方面显现我的生活，我的生活受到非个人区域的限制。我们在世界的实在性和世界的未完成之间发现的矛盾，就是在意识的无所不在和意识在呈现场中的介入之间的矛盾。让我们仔细作一番考察，在那里，确有一种矛盾和一种选择吗？如果我说我处在我的现在中，因为毕竟需要通过从现在到过去，从近处到远处的难以觉察的转变，因为不可能绝对地把现在和刚刚过去的瞬间区分开来，那么远处的超验性就能到达我的现在，并把一种非实在性的猜疑引入我以为与之一致的体验中。如果我处在此时此地，我就不能处在此时此地。相反，如果我把我与过去和别处的意向关系当作构成过去和别处的东西，如果我想使意识摆脱地点性和时间性，如果我处在我的知觉和我的记忆把我引向的所有地方，那么我就不能寓于时间中，我以前的现在或我可能的现在的实在性将和确定我当前的现在的占优势的实在性一起消失。如果综合能起作用，如果我的体验形成一个封闭的系统，如果物体和世界最终能被确定，如果时空界域能

383 在观念上被阐明,如果世界没有观看位置就能被想像,那么就没有任何东西能存在,我就能飞过世界的上空,所有地点和所有时间不但不可能是实在的,而且也不再是实在的,因为我不能寓于它们中,不能有所处。如果我处在始终和到处,我就不能处在始终和到处。因此,不需要在世界的未完成和世界的存在之间、在意识的介入和意识的无所不在之间、在超验性和内在性之间进行选择,因为如果单独肯定其中的任何一项,都会使之矛盾产生。需要理解的是,同一个理由使我出现在此时此地,使我出现在别处和他时,使我不出现在此时此地,使我不出现在任何地点和任何时间。这种模棱两可不是意识或存在的不完全,而是意识或存在的定义。广义的时间,也就是共存的顺序和连续的顺序,是一种环境,只有当人们占据其中的一个位置和通过这个位置的界域把握整个时间,才能进入和理解的这种环境。作为时间核心的世界,只有靠使刚过去的现在和现在分开、同时又把它们组合在一起的这种唯一运动才能继续存在下去,相反,被当作清晰的场所的意识却是含糊的场所。在这种情况下,只要人们愿意,人们确实能说没有任何东西能绝对地存在,事实上,说没有东西存在和一切都已时间化来得更确切。但是,时间性不是一种后退的存在。客观存在(être)不是完全的存在(existence)。存在的原型是由这些乍看起来显得绝对确定的、在我们面前的物体提供给我们的:这块石头是白色的、坚硬的和温热的,世界似乎就凝结在这块石头中,石头似乎不需要时间就能存在,石头似乎整个地展现在瞬间之中,一切多余的存在对石头来说似乎都是一种新的出现,人们一时以为,如果世界是某东西,那么世界只能是像这块石头那样的物体的总和,时间是完全的瞬间的总和。笛卡尔的世界和时间就是如此,确实,这种存在概念

是不可避免的，因为我有一个带着其范围内的物体的视觉场，一个感性的现在，因为任何“别处”都是作为另一个这里出现的，任何过去和任何将来都是作为以前的现在或将来的现在出现的。对一个物体的知觉始终以经典逻辑所阐明的客观或明确认识的理想形式为依据。但是，一旦我们依据这些确实性，一旦我们唤起产生这些 384 确实性的意向生活，我们就发现客观存在的根基在时间的模棱两可中。我不能把世界设想为物体的总和，也不能把时间设想为点状“现在”的总和，因为只有当其它物体退到远处的空间，每一个物体才能带着它完全的规定性显现，只有排除以前的现在和后来的现在的同时出现，每一个现在才能出现在它的实在性中，因为由此得出，物体的总和或现在的总和是无意义的。只有通过人们称之为主体性的这种含糊存在，物体和瞬间才能相互连接，构成一个世界，只有从某个观看位置看和在意向中，物体和瞬间才能同时出现。如果一部分一部分流逝的和存在的客观时间被包含在从活生生的现在投射到的一个过去和一个将来的一种历史时间中，那么客观时间是不容怀疑的。所谓的物体和瞬间的完全性只是出现在意向存在的不完全性前面。一个没有将来的现在或一个永恒的现在正是死亡的定义。活生生的现在被粉碎在它再现的一个过去和它投射的一个将来之间。因此，对物体和世界来说，重要的是显现为“开放的”，把我们放在其确定的表现之外，始终向我们承诺有“另一个可看的东西”。这就是当人们说物体和世界是神秘的时候表达的意思。事实上，只要我们不局限于物体和世界客观外观，只要我们把它们放回主体性的环境中，物体和世界就是神秘的。它们甚至是一种绝对的神秘，如果不是由于我们的认识的暂时缺陷，它们就无法得到解释，在这种情况下，我们又回到简单的问题，但

这是因为它不属于有答案的客观思维的范围。在我们的界域之外,除了其它景象和其它界域,没有可看的东西,在物体之内,除了其它更小的物体,没有任何东西。客观思维的理想形式以时间性为基础,同时被时间性破坏。完整意义上的世界不是一个物体,世界有一个客观规定性的外壳,也有主体性寓于其中,更确切地说,就是主观性本身的裂缝和空隙。我们现在知道,为什么靠世界得到其意义的物体不是出自呈现给理解力的意义,而是出自不透明的结构,为什么物体的最后意义是含糊的。只是由于我和像我一样的主体体验到物体和世界,世界和物体才存在,因为物体和世界是我们的一系列景象,但它们超越所有景象,因为我们的一系列景象是时间的和未完成的。我觉得世界在我之外存在,就像不在眼前的景象继续在我的视觉场之外存在,就像我的过去曾经在我的现在之内存在。

385

*

在我们看来,幻觉使实在事物瓦解,幻觉用一种准实在代替实在事物,幻觉现象以这两种方式把我们引向我们的认识的前逻辑基础,并肯定了我们刚才关于物体和世界的论述。最重要的事实是,病人在大部分时间里能把他们的幻觉和他们的知觉区分开来,一些精神分裂症患者有针刺和“电流”的触觉幻觉,当人们向他们喷射氯乙烷或施加真正的电流时,他们会惊跳,他们对医生说:“这一次,是您施加给我的,是为了给我动手术……”。另一位精神分裂症患者说,他看见花园里有一个人躲在他的窗户下,并指出那人所在的地方,衣着和姿态,但是,当人们真正地让一个人穿着他指出的衣服,以它指出的姿态处在他指出的地方时,他愣住了。他注意地看了一看:“是的,有一个人,但这是另一个人。”他不认为花园

里有两个人。一位女病人从不怀疑自己的声音，当她听到留声机里放出的声音与自己的声音十分相似时，她停下工作，抬起头，没有转动身体，她看见一位白衣天使显现，就像每当她听见自己的声音时发生的情况，但她没有把这个体验列入白天的“声音”：这个声音有所不同，是一个“直接的”声音，可能是医生的声音。一位年迈的痴呆症患者诉说她的床上有粉末，惊跳起来：“这是什么？这种粉末是湿的，另一种粉末是干的。”一位病人在酒精中毒性谵妄期间，把医生的手看成一只豚鼠，但马上发现人们把一只真实的豚鼠放到医生的另一只手里[1]。一些病人经常说有人通过电话和无线电和他们讲话，这正好表明病态的世界是人为的，表明病态的世界 386 缺少使之成为“真实世界”的某种东西。声音是没有教养的人的声音，或“假装没有教养的人”的声音，这是一个模仿老年人声音的年轻人，“像是一个学说意第绪语的德国人”[2]。“好像一个人对某人说某件事，却辞不达意”[3]。这些主诉不是能解决关于幻觉的争论吗？既然幻觉不是一种感觉内容，那么只能把幻觉当作一种判断，一种解释或一种信念。但是，如果病人不是在相信被感知物的意义上相信幻觉，那么理智主义的幻觉理论也是站不住脚的。阿兰引用蒙田对疯子的描述，疯子“以为看见实际上他们没有看见的东西”[4]。然而，疯子正好并不以为看见，只要对他们稍加盘问，他们就会纠正他们在这方面的陈述。幻觉不是一种感觉内容，出于同样的理由，幻觉也不是一种判断或一种盲目的信念：判断或信念只

---

① 楚克，《感官错觉的实验》，706—764页。
② 明考斯基，《幻觉的问题和空间的问题》，66页。
③ 施罗德，《幻觉》，606页。
④ 《美术的体系》，15页。

是在于认为幻觉是真实的，但病人的看法正好相反。在判断方面，病人能区分幻觉和知觉，他们无论如何能提出反驳其幻觉的理由：老鼠不可能从口中钻出，又重新进入胃①，一位医生听到声音后，登上小船，划向大海，以便验证真的没有人对他说话②。当幻觉突然发作时，老鼠和声音还在那里。

为什么经验主义和理智主义不能理解幻觉，我们是通过哪一种别的方法理解幻觉的？经验主义试图把幻觉解释为知觉：感觉材料是通过某些生理原因的作用，比如说神经中枢的兴奋产生的，就像在知觉中，感觉材料是通过物理刺激对同样的神经中枢的作用产生的。乍看起来，在这些生理学假设和理智主义的概念之间，无任何共同之处。但我们将看到，实际上两种学说有共同点：它们都假定客观思维的优先，它们仅仅掌握一种存在方式，客观存在方式，极力把幻觉现象引入客观存在。由此，这两种学说歪曲了幻觉现象，它们不理解中幻觉现象的固有相信方式和内在意义，因为按照病人的看法，幻觉在客观存在中没有位置。在经验主义看来，幻觉是从刺激到意识状态的一系列事件中的一个事件。而理智主义试图清除幻觉，根据某种意识的概念推断幻觉可能是什么。我思(cogito)告诉我们，意识的存在和存在的意识相互融合，因此，意识不知道的东西，就不可能在意识中存在，反过来说，意识确切知道的一切东西，意识能在自身中找到，因此，一个体验的真假不在于它与一个外部实在事物的关系，而是在于在作为内在的名称本身的体验中是明显的，否则内在的名称就不可能被认识。所以，假知

387

① 施佩希，《论病理性错觉的现象学和形态学》，15页。

② 雅斯贝斯，《论幻觉》，471页。

觉不是真知觉。有幻觉者不能在听和看的强意义上听或看。他判断,他以为看见或听到,但实际上他没有看见,没有听到。这个结论不能保全我思:事实上,还有待于知道为什么病人以为听到,而实际上他并没有听到。如果我们说这种信念是过分的自信,是一种最初的认识,是在完全的意义上人们不相信的、只是缺少批判才得以存在的不稳定的呈现之一,总之,只是我们的认识的一种实际状态,那么问题就在于知道为什么意识能处在这种不完全状态,却又不知道处在这种状态,或在于知道如果意识知道处在这种不完全状态,为什么意识还能处在这种状态[①]。理智主义的我思在其面前仅留下它从头到尾拥有和构成的一个纯粹我思对象(cogitatum)。最大的困难在于理解为什么理智主义的我思弄错了它构成的对象。这就是我们的体验到对象的还原,客观思维的优先,在这里,客观思维也不关注幻觉现象。在经验主义的解释和理智主义的反省之间,有一种内在的相似,它们都无视现象。它们都构造幻觉现象,而不是体验幻觉现象。连理智主义的一些新颖的和有价值的东西——理智主义在知觉和幻觉之间作出的本质区分——也受到客观思维的优先的影响:如果有幻觉的病人在客观上**知道**他的幻觉,或如实地想像他的幻觉,那么幻觉的冒充何以成为可能?一切都在于客观思维,从体验到的东西到物体、从主体性到我思活动(cogitatio)的还原,没有为主体含糊地介入前客观现象留出位置。结论是明确的。不应该构造幻觉,一般地说,不应该根据意识

388

---

① 阿兰的疑虑就来自这一点:如果意识始终认识自己,那么它应能直接区分被感知的东西和想像的东西,在这种情况下,人们会说,想像的东西是不可见的(《美术的体系》,15页及以下)。但如果有一种幻觉的冒充,那么想像的东西应能被当作被感知的东西,在这种情况下,人们会说,判断引起知觉(《论精神和情感八十一章》,18页。

的某种本质或概念构造意识，因为意识的本质或概念必然用一种绝对的一致来定义意识，使意识发展的中止难以想像。我们学习认识意识，就像学习认识任何其它东西。当有幻觉者说他看见和他听到，不应该相信他[①]，因为他也说他没有看见和没有听到，而是应该理解他。我们不应该局限于健全的意识对有幻觉的意识的看法，不应该把我们当作幻觉的本义的唯一评判者。对此，人们可能回答说，我不可能遇到为幻觉本身而存在的幻觉。思考幻觉，或思考他人，或思考自己的过去的人，不可能与幻觉、与他人或与自己经历过的过去一致。认识不可能超越这种人为性界限。这是真的，但这不能证明随意的构造是有道理的。确实，如果我们只能谈论我们与之一致的体验，我们就没有可谈论的东西，因为言语已经是一种分离。再说，也没有脱离言语的体验，纯粹的体验到的东西不是在人的言语生活中。但是，言语的最初意义是在言语力图表389 达的这种体验原本中。应该认识的东西不是我和他人、现在的我和过去的我、医生和病人的一种虚构的一致；我们不可能经历他人的处境，不可能重新体验在他人经历中的过去和病人体验到的疾病。他人的意识、过去和疾病在它们的存在中不能归结为我对它们的认识。作为存在的和介人的我自己的意识，更不能归结为我对它的认识。如果哲学家通过注射仙人球毒碱使自己产生幻觉，要么他幻觉发作，在这种情况下，他将体验到幻觉，但他认识不到幻觉，要么他保留其一部分反省能力，在这种情况下，我们将不会接受他的主诉，因为他的主诉不是一个“置身于”幻觉中的有幻觉者的主诉。因此，没有自我认识的优先，认识他人不比认识自己更

① 这就是阿兰指责心理学家的地方。

困难。呈现出来的不是我和另一方面的他人，我的现在和另一方面的我的过去，带着我思的健全意识和另一方面的有幻觉的意识，前者是后者的唯一评判者，是对后者的内部推测——而是和病人在一起的医生，和他人在一起的我，在我的现在界域中的我的过去。当我把我的过去召回现在时，我歪曲了我的过去，但我能考虑这些歪曲，这些歪曲通过存在于我指向的已逝过去和我的随意解释之间的紧张呈现给我。我弄错了他人，是因为我从我的观看位置看他人，但我听到他人提出抗议，我最后得到他人的概念和视觉角度的中心的概念。在我看来，我询问的病人的处境出现在我自己的处境之内，在这种有两个极的现象中，我学习认识自己和认识他人。我们应该回到呈现给我们幻觉和"实在事物"的实际处境中，应该根据在与病人沟通时幻觉和实在事物的作用，理解幻觉和实在事物的具体区别。我坐在我的病人面前，我与他交谈，他力图向我描述他"看见"的东西和"听到"的东西；问题不在于凭他的话相信他，不在于把他的体验变成我的体验，不在于与他保持一致，也不在于局限于我的观看位置，而是在于阐明我的体验和出现在我的体验中的他的体验，他的幻觉信念和我的真实信念，在于用一种信念理解另一种信念。

之所以我把我的对话者的想法和看法列入幻觉，是因为我没有在我的视觉或听觉世界中发现类似的东西。因此，我意识到我通过听觉，特别是通过视觉把握不仅仅构成个人景象、而且对我和对他来说都是唯一可能事物的一个现象系统，这就是人们称之为实在事物的东西。被感知的世界不仅仅是我的世界，我也看到他人的行为出现在这个世界中，他人的行为也针对这个世界，被感知的世界不仅仅是我的意识的关联物，而且也是我能遇到的每一个 390

意识的关联物。我用我的眼睛看到的东西对我来说是视觉的全部可能性。也许，我只能以某个角度看世界，我承认位于别处的一个目击者能看到我只能猜测到的东西。但是，这些其它景象目前包含在我的景象中，如同物体的背面或下面能和物体的可见面一起被感知，或者如同隔壁的房间在我走到那里和实际获得关于它的知觉之前已经存在；他人的体验或我在运动时得到的体验仅仅是展开我的当前体验的界域所指出的东西，不增加任何东西。我的知觉使一系列在各方面证实我的知觉和与之一致的知觉链共存。我的目光和我的手知道任何实际运动都能引起与我的期待完全一致的一种感觉反应，我感到比我先前获得的和我把握的知觉更细微的无数知觉在我的目光下聚集。因此，我意识到，我感知仅仅"接受"记录或登记在我的知觉中的东西的一种环境，我现在与一种十分完美的整体建立联系①。有幻觉者不相信那么多东西：幻觉现象不是世界的一部分，也就是说，幻觉现象不是可理解的，从幻觉现象到有幻觉病人的其它所有体验，或到正常人的体验，没有确定的道路。病人说："您没有听到我的声音吗？""所以只有我一个人听到我的声音"②。幻觉只出现在被感知世界的景象中，幻觉能与其它东西同时被感知，一位病人说："噢，当我们在谈话的时候，人们对我说这说那，这是为了什么？"③之所以幻觉在稳定的和主体间的世界中没有位置，是因为幻觉缺少能使真实物体处于"自在"、通过本身起作用和存在的整体和内在连接。幻觉物体不是充

391

① 明考斯基，《幻觉的问题和空间的问题》，66页。
② 同上，64页。
③ 同上，66页。

满能使幻觉物体存在的微觉(petites perceptions)的真实物体。这是一种暗含的、没有连接起来的意义。面对真实物体,我们的行为是由“刺激”引起的,刺激能完成和解释行为的意向。如果涉及到一种幻想,那么主动性来自我们,与外面的东西无关①。幻觉物体不像真实物体那样,是一种把时间深度缩合在自身的深度存在,幻觉不像知觉那样,是我在一个活生生的现在中对时间的具体把握。幻觉物体在时间上和在世界上漂浮。在梦里同我讲话的人即使没有开口,他的思想能也不可思议地传递给我,在他说话之前,我已经知道他对我说什么。幻觉不在世界中,而是在世界前面,因为有幻觉者的身体不能进入显现系统。任何幻觉首先是身体本身的幻觉。病人说:“好像我用我的嘴听。”“说话的人紧贴着我的嘴唇”②。在“具体呈现的感觉”(leibhaften Bewusztheiten)中,病人直接感到有一个他们没有看到过的人在他们旁边、在他们后面或在他们上面,他们感到那人正在靠近或正在离去。一位精神分裂症女患者始终感到自己光着身子被人从后面窥视。乔治·桑有一个她从来没有看到过的、酷似自己的人,但那人经常遇见她,用她的声音叫她的名字③。人格解体和身体图式的障碍直接通过外部幻想表现出来,因为我们唯一的事情就是感知我们的身体,感知在某种 392 自然和人的环境中的我们的处境,因为我们的身体只不过是这种已经实现的实际处境。在视觉场之外的幻觉中,病人以为看见有一个人在他后面,以为能看到他周围的一切,以为能通过他背后的

① 这就是为什么巴拉基说知觉是一种“直接的幻想”,而幻觉是一种“颠倒的幻想”,舍尔施,《幻觉理论》,64页。

② 施罗德,《幻觉》,606页。

③ 门宁格—莱辛塔尔,《自我形象的错觉》,76页及以下。

一扇窗户往外看[1]。因此,看的错觉与其说是一个错觉物体的呈现,还不如说是一个错觉物体的展开,如同从此以后没有感觉对等物的一种视觉能力的错乱。之所以有幻觉,是因为我们通过现象身体,与现象身体置于其中的环境有一种不变关系,也因为一旦与实际环境分离,身体仍然能通过它自己的连接回想起这个环境的一种假呈现。在这种情况下,幻觉物体不可能被看到,也是不可见的。在仙人球毒碱作用下的被试把机器上的一个螺栓感知为玻璃灯泡或橡胶汽球的鼓泡。他到底看见了什么?“我感知到一个鼓起的世界……好像人们突然改变了我的知觉的重要部分,人们使我把一切感知为鼓起的,好像人们用C调或降B调演奏一段乐曲……这时,我的整个知觉发生了变化,随即我感知到一只橡胶灯泡。是否等于说我没有看到别的东西?是的,但我感到我在‘上升’,以至我不能以别的方式感知。我产生了世界就是这个样子的信念……在这之后,又发生了另一种变化……在我看来,一切都是黏糊糊的和鳞片状的,就像我在柏林动物园里看见的一些粗大的蛇盘绕在一起。在这个时候,一阵恐惧袭来,我感到置身于一个蛇岛。”[2]幻觉没有把鼓起、鳞片和言语作为逐渐显示其意义的有重量的现实事物呈现给我。幻觉只是再现了这些现实事物在我的感觉存在中和在我的语言存在中遇到我的方式。当病人把菜饭当作“毒物”扔掉时,我们应该看到病人对这个词的理解完全不同于化学家对它的理解[3]:病人并不是认为在客观身体中食物实际上有

---

① 同上,147页。
② 让-保尔·萨特,《自我观察》,未出版。
③ 施特劳斯,《论感官感觉》,290页。

毒性。在这里,毒物是一个感情实体,一种魔力的来临,就像疾病和不幸的来临。大多数幻觉不是多面的物体,而是瞬息即逝的现象,如刺痛,震动,爆炸,气流,寒潮或热浪,火花,亮点,微光,黑影[①]。至于真实物体,比如一只老鼠,它们只是通过它们的样子或外观显现出来。在这些没有连接起来的现象之间,没有确定的因果关系。它们之间的唯一关系是一种共存关系——对病人来说始终有一种意义的共存,因为偶然性的意识必须以一系列确定的和明确的因果关系为前提,因为在这里我们是在一个已毁灭世界的碎片中。"鼻涕的流出成了一种特殊的流出,在地铁里打盹有一种特殊的意义"[②]。只是因为每一个感觉场为生存的变化提供了特殊的表达可能性,幻觉才联系于某个感觉领域。精神分裂症患者通常有听幻觉和触幻觉,因为听觉和触觉世界由于其本身的结构,能比其它世界更好地表现一种魔鬼附身、受到威胁和不稳定的生存。酗酒者通常有视幻觉,因为谵妄性活动在视觉中有可能回想起他必须面对的一个对手或一项任务[③]。有幻觉者不是以正常人的方式看和听,他利用他的各种感觉场,他利用在一个世界中的自然进入,以便用这个世界的碎片来构造与他的存在的整个意向一致的一种人为环境。

393

如果幻觉不是感觉的,那么幻觉更不是一种判断,幻觉不是作为一种结构呈现给主体的,幻觉在"地理世界",也就是在我们认识和我们评价的存在中,在服从规律的一系列事实中没有位置,它的

---

① 明考斯基,《幻觉的问题和空间的问题》,67页。
② 同上,68页。
③ 施特劳斯,引用著作,288页。

位置在世界得以与我们保持接触、我们得以与世界建立生命联系 394 的个人“景象”[1]中。一位女病人说，在商场里有一个人盯着她，她感到那人的目光落在她身上，好像不能说出来自何方的一击。她不是想说在人人都看得见的空间里，一个有血有肉的人在那里，把目光对准她——这就是为什么我们反驳她的理由没有对她产生影响。在她看来，问题不在于发生在客观世界中的事情，而是在于她遇到了事情，在于接触到她和碰到她的东西。有幻觉者扔掉的食物仅仅在他看来是有毒的，并且是不容置疑的。幻觉不是一种知觉，但幻觉能被当作现实，幻觉只是在有幻觉者看来是重要的。被感知的世界已失去了它的表现力[2]，幻觉系统夺去了它的表现力。虽然幻觉不是一种知觉，但是，有幻觉的冒充，这就是说如果我们把幻觉当作一种智力活动，我们不能理解的东西。虽然幻觉与知觉相去甚远，但幻觉能代替知觉，幻觉更多地是为病人存在，而不是为病人的知觉存在。只有当幻觉和知觉是我们得以在我们周围设置一个有确定结构的环境、我们得以有时处在世界的中心有时处在世界的边缘的一种唯一原始功能的形式，这才是可能的。病人的生存是偏离中心的，已不可能在与一个严峻的、坚实的、不顺从的和无视我们的世界的联系中实现，只能在一个虚构环境的孤

---

① 同上，——病人“生活在他的景象的界域中，受制于没有动机、没有基础、不再纳入物体世界的一般范畴和语言的一般意义关系的单义印象。病人用我们不熟悉的名称表示的物体，已不同于在我们看来的物体。他们仅仅把我们的世界的碎片引入和保存在他们的景象中，这些碎片还不是作为整体中的部分”。精神分裂症患者的物体是固定的和呆滞的，相反，谵妄病人的物体比我们的物体更富有表现力、更生动。“如果病情发展，那么思想的分离和言语的消失表明地理空间的丧失，感情的迟钝表明景象的贫乏”（施特劳斯，引用著作，291页）。

② 克拉格斯说，幻觉必须以外部现象世界的表现内容的减少为前提，由舍尔施引用，《幻觉理论》，71页。

立结构中衰竭。之所以这种虚构能被当作现实，仅仅是因为在正常人中，现实本身是在一种类似的活动中受到歪曲的。因为正常人有各种感觉场和一个身体，所以正常人也带有错觉得以乘虚而人的张开的伤口，他的世界表象很容易受到伤害。之所以我们相信我们看见的东西，是因为在检验之前，传统的知觉理论已经错误地把智力活动，以及只有当直接知觉在模棱两可中不知所措时我们才求助于的感觉证明的批判引入知觉本身。在正常人中，不需要明确的检验，个人体验就能和本身以及外来体验联系起来，景象展现在一个地理世界中，趋向于绝对的完整。正常人不享有主体性，他避开主体性，他确确实实在世界上存在，他能真正地和自然地把握时间，而有幻觉者则利用在世界上存在，以便在共有世界中为自己构筑一个个人环境，并始终碰到时间的超验性的问题。因此，在我得以把一个在其距离上、处在与其它物体的一种确定关系中、具有人们看得见的确定性质的物体放在我面前的明确活动下，在本义的知觉下，有一种支撑它们的深层次功能，如果没有这种功能，被感知物就缺少实在性迹象，精神分裂症患者就是缺少这种功能，被感知物因这种功能而开始对我们具有重要性或价值。是运动把我们带到主体性之外，是运动通过某种“信仰”或“最初信念”[1]把我们置于科学和检验之前的世界中，——或者相反，是运动陷入我们的个人显现中。在这个最初信念的领域中，虽然幻觉不是一种知觉，虽然真实世界在病人离开它时始终受到病人的怀疑，但幻觉的错觉还是可能的，因为我们还处于前断言的存在中，因为显现和整个体验的连接即使在真实知觉的情况下也仅仅是暗

395

① 胡塞尔的 Urdoxa 或 Urglaube。

含的和推定的。儿童把他的梦和他的知觉归因于世界，他相信梦发生在他的房间里，在他的床下，只有睡觉的人才能看到[①]。世界仍然是所有体验的模糊场所。它不加区分地接受真实物体和个人的、瞬息即逝的幻想，——因为世界是一个包容一切的个体，而不是通过因果关系连接在一起的物体的总和。有幻觉，一般地说，想像，就是利用前断言世界的这种宽容和在混合体验中我们与整个存在令人眩晕的接近。

因此，只有清除知觉中的必然确实性，清除知觉意识中的完全396 自我占有，我们才能阐明幻觉的冒充。被感知物的存在不是必然的，因为知觉假定了一种趋于无限、没有所失和不冒时间风险就不能有所得的解释。但是，不能由此得出被感知物仅仅是可能的或很可能的，比如，被感知物可归结为知觉的一种持续可能性。可能性和或然性必须以对错误的事先体验为前提，并且对应于怀疑的情境。尽管有批判的教育，被感知物仍然处在怀疑和证明之内。在学者和无知者看来，太阳都一样地“升起”，我们关于太阳系的科学描述仍然是传说，如同我们不是在相信太阳升起的意义上相信月亮上的景象。太阳的升起和一般的被感知物是实在的，我们一开始就能把它归因于世界。如果知觉始终有可能“遇阻”和成为错觉，那么每一个知觉为了让位于另一个能纠正他的知觉才消失。每一个物体在事后看来可能都是不确定的，但至少在我们看来，有物体，也就是有世界，则是确定的。问世界是不是实在的，就是不理解人们所说的，因为世界恰恰不是人们始终能加以怀疑的物体的总和，而是取之不尽的物体的储藏所。被整体看待的被感知物，

① 皮亚杰，《儿童的世界表象》，69 页及以下。

及其既表明其可能的分离和也表明其被另一个知觉的可能代替的世界的界域，不绝对地欺骗我们。在还没有真理，但有实在性、必然性和人为性的地方，就可能有错误。相应地，我们应该不承认知觉意识的完全自我占有和排斥一切错觉的内在性。如果幻觉是可能的，那么意识在某个时候应该不再知道自己的所为，否则意识可能意识到构成一个错觉，意识可能不接受错觉，因而可能不再有错觉，——正如我们已经指出的，如果错觉物体和真实物体没有同样的结构，那么病人要接受错觉，他应该忘记或压抑真实世界，他应该不再引证真实世界，他至少应该有能力重新回到最初的真假不分的状态。然而，我们不把意识和意识本身割裂开来，这将阻碍在最初信念之外的一切知识进步，尤其是作为全部知识的基础的对最初信念的哲学认识。在我思中实现的我与我的一致不应是一种实在的一致，只不过是一种意向的和推定的一致。事实上，在刚思考这个东西的我本人和思考我思考过这个东西的我之间，已经有一种时间深度，我始终能怀疑这种已流逝的思想是否就是我现在理解的思想，正如除了现在的证明，我对我的过去没有别的证明，不过，我有过去的概念，我没有理由用作为不可认识的东西的非反省反对我对非反省进行的反省。但是，我在反省中的自信最终要接受时间性的事实和作为一切幻觉和一切幻灭的不变框架的世界的事实：我只能在我的内在于时间和世界的特性中，也就是在模棱两可中认识自己。

397

398

第四章　他人和人的世界

我置身于自然，自然不仅在我之外、在没有历史的物体中显现，而且主体的中心也是可见的。个人生活的理论决定和实践决定能在远距离把握我的过去和我的将来，能把一种确定的意义给予带着其所有偶然性的我的过去，使我的过去有某个将来，人们事后可能会说这个将来是我的过去的准备，能把历史性引入我的生活：我是在现在把我最初的二十五年理解为在艰难的断奶期之后一个长长的童年期，以便最终到达独立。如果我回想我度过的这些岁月，如果我记着这些岁月，那么童年的幸福不能用在父母保护下的环境来解释。更美好的是世界，更迷人的是事物，我不能确定我对我的过去的理解胜于我当时经历它时对它的理解，我也不能使过去的抗议保持沉默。我现在对我的过去作出的解释联系于精神分析中的我的自信；明天，我将用更多的体验和洞察力以另一种方式来理解我对过去的解释，因此，我能以另一种方式构造我的过去。我无论如何应依次解释我现在的解释，我将发现我现在的解释中的潜在内容，为了最终评价其中的真实性，我应该考虑这些发现。我对过去和对将来的把握是不稳定的，我对我的时间的拥有始终是滞后的，直到我能完全理解自己的时候，但是，这个时候不可能来到，因为这个时候仍然处在将来界域的边缘，为了能被理解，它也需要发展。因此，我的有意识的和有理性的生活知道本身

掺杂着另一种阻止其实现、让其始终处在初始状态的能力。自然时间始终在那里。时间的诸时刻的超验性既建立又损害我的历史的合理性:它建立我的历史的合理性,因为它向我展现了一个全新的未来,我在那时能反省在我的现在中难以理解的东西,它损害我的历史的合理性,因为我不能从这个将来把握我以一种必然的确定性体验到的现在,因此,体验到的东西是完全不可理解的,我理解的东西不能完全和我的生活一致,最后,因为我不能与自己保持同一。这就是来到世上,也就是最终作为需要理解的某东西呈现给自己的一个存在的命运。由于自然时间仍然在我的历史的中心,所以我也感到自己被它围绕。如果我的最初岁月作为一块未知的土地在我后面,那么这不是出于记忆的一时衰退和缺少无遗漏的探索:在这些未探索过的土地上,根本没有需要认识的东西。例如,在子宫内的生活中,没有东西被感知,这就是为什么没有可回忆的东西。除了一个自然的我和一个自然时间的开始显现,没有别的东西。这种来源不明的生活只不过是时间扩散的界限,而这种扩散始终威胁着历史的现在。为了猜测这种先于我的历史并将结束我的历史的未完成的生存,我只需注视在我身上独自运转、我的个人生活不必完全掩饰它就能利用它的这种时间。由于我通过不是我构成的时间处在个人存在中,所以我的所有知觉清楚地显现在一个自然背景中。当我感知的时候,即使我没有我的知觉的生理条件的知识,我也能意识到我把幻想的和离散的"意识"、视觉、听觉、触觉,以及先于和外在于我的个人生活的诸感觉场联系在一起。自然物体是这种概括的存在的痕迹。在某种意义上,每一个物体首先是一个自然物体,如果物体能进入我的生活,那么它应该由颜色、触觉性质和声音性质构成。

正如自然深入到我的个人生活的中心，并与之交织在一起，同样，行为也进入自然，并以文化世界的形式沉淀在自然中。我不仅有一个自然世界，我不仅生活在陆地、空气和水的环境中，在我的周围，我也有道路，农田，村庄，街道，教堂，用具，电铃，羹匙，烟斗。这些物体中的每一个物体都以阴文形式带着有助于人类活动的印迹。每一个物体都散发出一种人性的气息，如果仅仅是沙滩上的脚印，那么这种气息还不是十分确定，如果我跑遍人刚离去的一幢房屋，那么这种气息是非常确定的。不过，感觉和知觉功能把一个自然世界放在其前面并不令人意外，因为感觉和知觉功能是前个人的，令人意外的是人得以使他的生活成形的自发行为在外面沉淀下来，并在那里过着来源不明的物体生活。我参与其中的文明显然在文明提供的工具中为我存在。如果这是一种在废墟中、在我重新发现的破残工具中、或在我看到的景象中的未知或外来文明，那么可能有着多种存在或生活方式。因此，文化世界是含糊的，但它曾经出现过。在那里，有一个需要认识的社会。客观精神(Esprit Objectif)寓于遗迹和景象中。这何以成为可能？在文化物体中，我感到他人在一种来源不明状态下的直接呈现。人们用烟斗吸烟，用羹匙吃饭，用电铃叫人，对文化世界的知觉只有通过对人的行为和对另一个人的知觉才能得到证实。既然人的行为或思想原则上是一种第一人称的、与一个我(Je)分不开的活动，那么人的行为和思想如何能以“人们”的方式被理解？说这里的泛指代词只不过是用来表示诸我(Je)或一个一般的我(Je)的含糊用语，这样的回答是很容易的。人们会说，我有某种文化环境和与该文化环境相称的行为的体验；在一种不复存在的文明的遗迹前面，我通过类比想像曾经生活在该文明中的人类。但是，首先应该知道我

何以有我自己的文化世界、我的文明的体验。人们接着回答说，我看见在我周围的其他人在制造对我有某种用途的用具，我通过我的行为的类比，通过能告诉我被感知动作的意义和意向的我的内心体验来解释他们的行为。总之，其他人的行为始终能通过我的行为被理解。“人们”或“我们”始终能通过我(Je)被理解。但问题正是在这里：我(Je)这个词如何能用于复数？人们如何能形成我(Je)的一般概念？人们如何能谈论我的我之外的另一个我(Je)？我如何能知道还有其他的诸我(Je)？原则上和作为自我认识处在我(Je)的方式中的意识，如何能以你(Toi)的方式，因而能以“人们”(On)的方式被理解？第一个文化物体和所有文化物体得以存在的一个文化物体是作为行为承载者的他人的身体。不管是遗迹还是他人的身体，问题都在于知道空间里的一个物体如何能成为能表现一种存在的痕迹，反过来说，一个意向，一种思想，一个计划如何能脱离个人的主体，如何能在主体的身体中，在主体为自己构造的环境中在主体之外是可见的。他人的结构不能完全地解释社会的结构，因为社会不是二、三个意识的存在，而是无数意识的共存。然而，对他人知觉的分析遇到了文化世界提出的原则性困难，因为这种分析应该解决从外面被看到的一个意识，一种寓于外部世界、因而在我的意识看来已经没有主体并且是来源不明的思维的悖论。 401

我们关于身体的论述为这个问题提供了初步答案。他人的存在对客观思维来说产生了困难。如果用拉歇利埃的话来说，世界的事件是一般属性的交织，并且处在原则上能完成对其分析的诸功能关系的相互作用中，如果身体确实是世界的一个区域，如果身体是生物学家向我描述的这种物体，是我在生理学著作关于身体

的分析中看到的这种过程连接，是我在解剖图的描绘中看到的这堆器官，那么我的体验不是别的，只能是一个裸露的意识和意识所想像的客观相关体系的单独沟通。同我的身体一样，他人的身体也不是被占据的，而是在思考它或构成它的意识面前的对象，作为经验存在的人和我自己只不过是用发条转动的机械装置，真正的主体是独一无二的，藏在血肉里的这种意识是神秘性质中最荒谬的性质，由于我的意识与可能为我存在的东西是同外延的，是整个体验系统的关联物，所以我的意识不可能在体验系统中遇到马上能使不为我所知的最隐蔽的现象出现在世界中的另一个意识。有两种存在方式，也只有两种存在方式：自在的存在，也就是展现在空间里的物体的存在，和自为的存在，也就是意识的存在。然而，他人或许是在我面前的一个自在，不过，他人或许自为存在，为了能被感知，他人需要我的矛盾活动，因为我既应该把他人和我区分开来，把他人放在物体的世界中，也应该把他人设想为意识，也就是设想为没有外面和没有部分的这种存在，仅仅因为这种存在就是我，因为思者和被思者在这种存在中合在一起，我才能进入这种存在。因此，在客观思维中，没有他人和诸意识的位置。如果我构成世界，如果我不能思考另一个意识，因为另一个意识至少在对世界的另一种看法方面也应能构成世界，那么我就不是有构成能力的。即使我认为另一个意识能构成世界，也还是我构成这样的一个意识，因此，惟有我是有构成能力的。但是，我们正好已经学会对客观思维加以怀疑，在世界和身体的科学描述方面，我们已经与科学描述不能同化的身体和世界的体验建立了联系。我的身体和世界不再是按照物理学确立的功能关系相互协调的物体。我的身体和世界得以联系的体验系统不再展现在我面前，并且被一个有

构成能力的意识通观。不是在逻辑蕴涵中，比如人们确定一种未知大小是通过它与已知大小的客观关系，而是实质蕴涵中，因为我的身体是朝向世界的运动，因为世界是我的身体的支撑点，通过作为这个世界的能力的我的身体，我有作为未完成的个体的世界，通过我的身体的位置，我有物体的位置，或者相反，通过物体的位置，我有我的身体的位置。客观思维的理想形式——作为一系列物理—数学相关的体验系统——基于我对作为与自身一致的个体的世界的知觉，之所以科学试图把我的身体纳入客观世界的关系中，是因为科学试图以它的方式把我的现象身体连接到原始世界。在身体离开客观世界和在纯粹的主体和客体之间形成第三种存在的同时，主体也丧失了它的纯粹性和它的透明性。物体在我面前，物体在我的视网膜上留下了它们的某种投影，于是，我感知到物体。问 403 题可能不再是孤立地看待在现象的生理学描述中的视网膜映象和视网膜映象出现在其中的整体的、当前的和潜在的视觉场的大脑对应。生理事件只不过是知觉事件的抽象描述①。人们更不能以心理表象的名义弄清对应于连续的视网膜映象的不连续的透视景象，也不能引入能恢复物体的透视变形的“精神检查”。我们应该把视觉角度和观看位置设想为我们在世界—个体中的进入，不再把它们设想为真实物体的一种构成，而是把它们设想为我们内在于的物体的特性。意识在带着各种感觉场和作为所有感觉场的场的世界的自身中，发现了一个最初过去的不透明性。如果我体验到我的意识内在于它的身体和它的世界的这种特性，那么对他人的知觉和意识的多样性便不再有困难。既然在反省知觉的我看

① 《行为的结构》，125页。

来,有感觉能力的主体具有关于世界的最初连接,后面拖着如果缺少它就没有为主体存在的其它东西的这种有形体的东西,为什么我感知到的其它身体不能被意识占据?如果我的意识有一个身体,为什么其它的身体不能有意识?当然,这假定身体的概念和意识的概念能完全转换。关于身体,甚至他人的身体,我们应该学会把它和生理学著作描述的客观身体区分开来。能被一个意识占据的身体不是客观身体。在可见的身体方面,我们应该重新理解显现在其中,出现在其中,但实际上不包含在其中的行为①。我们永远不能使人明白意义和意向性何以能占据分子结构和细胞组织,笛卡尔主义的道理就在这里,但问题同样也不在于同样荒谬的事404情。问题仅在于承认,作为化学结构或生理组织的身体是根据客观思维给出的,但客观思维不需要完成其分析的为我们的身体、人的体验的身体或被感知的身体的最初现象,由于贫乏而形成。关于意识,我们不应该把它设想为一个有构成能力的意识和一个纯粹的自为的存在,面应该把它设想为一个知觉的意识,行为的主体,在世界上存在或生存,因为只有这样,他人才能出现在其现象身体的顶点,接受一种"地点性"。在这种情况下,客观思维的矛盾就消失了。通过现象的反省,我不把视觉当作笛卡尔所说的"看的思维",而是把它当作把握可见世界的目光,这就是为什么在我看来能有他人的目光,人们称之为脸的这种表达工具能支撑一种生存,就像我的生存是由作为我的身体的能认识的器官支撑的。当我转向我的知觉,当我从直接知觉转到对这种知觉的思维时,我重新进行知觉,我重新发现在我的知觉器官中起作用、我的知觉器官

① 这是我们在另一部著作中进行的研究(《行为的结构》,第一、二章)。

只是其痕迹、先于我的一种思维。我以同样的方式理解他人。在这里,我仍然只有在其现实性中脱离我的一种意识的痕迹,当我的目光和另一个目光相遇时,我在一种反省中重新实现外来的生存。在这里,没有"类比推理"的东西。舍勒尔说得好,类比推理必须以它应解释的东西为前提。只有比较和辨别他人的表情和我的表情,只有认识到我的表情和我的"心理事实"之间的完全相关,另一个意识才能被推断出来。不过,对他人的知觉先于这些事实和使这些事实成为可能,它们不是由对他人的知觉构成的。如果我和婴儿做游戏,把一个十五个月的婴儿的一个手指放在我的嘴里,装出咬的样子,那么婴儿也会张开嘴。不过,婴儿不注视在镜子中的他的脸,他的牙齿和我的牙齿不一样。因为他从内部感觉到的他自己的嘴和牙齿一开始在他看来就是咬东西的器官,因为他从外面看到的我的下颌一开始在他看来就能有同样的意向。对他来说,"咬"直接有一种主体间的意义。他感知到在他的身体中的他的意向,和他的身体在一起的我的身体,并由此感知到他的身体中的我的意向。在我的表情和他人的表情、我的意向和我的表情之间观察到的相关,能提供一条在对他人系统认识中的引线,但是,405 当直接知觉受挫时,这些相关就不能告诉我他人的存在。在我的意识和我体验到的我的身体之间、在这个现象身体和我从外面看到的他人的现象身体之间,有一种使他人显现为系统的完善的内在性。他人的明证是可能的,因为在我看来,我不是透明的,因为我的主体性后面拖着其身体。我们刚才说:由于他人处在世界中,由于他人在世界中是可见的,由于他人是我的视觉场的一部分,所以,在我是为了我的自我的意义上,他人不是一个自我(Ego)。为了把他人设想为一个真正的我(Je),我应该把自己设想为在他人

看来的一个物体,但根据我对自己的认识,我不能这样想像。但如果他人的身体在我看来不是一个物体,我的身体在他人看来也不是一个物体,如果他人的身体和我的身体是行为,那么他人的看法就不能把我归结为他人的场中物体状态,我对他人的知觉不能把他人归结为我的场中的物体状态。如果我完全是个人存在的一个我,如果我在一种必然的明证中理解自己,那么他人就完全不是一个个人存在。但如果我通过反省在我身上发现和有感知能力的主体在一起、呈现给它自己的一个前个人主体,如果我的知觉与作为主动性和判断中心的我相比是离心的,如果被感知的世界仍处在一种中立状态,没有被证实的物体,没有被认为是梦的梦,那么出现在世界中的一切东西就不能立即展现在我面前,面他人的行为能出现在我面前。这个世界能为我的知觉和他人的知觉共有,感知的我没有能使一个被感知的我成为不可能的特权,感知的我和被感知的我并不是包含在其内在性中的我思活动(cogitatones),而是被他们的世界超越、因而也能相互超越的存在。对一个面对我的意识的外来意识的肯定,马上能把我的体验当作一种个人景象,因为我的体验将不再与存在是同外延的。他人的我思极力取消我自己的我思,使我失去我在孤独中进入仅仅在我看来可理解的存在、进人被我针对和构成的存在的自信。但是,我们在个人的知觉中已经学会不分别认识我们的透视景象;我们知道,一个透视景象是逐渐转变为另一个透视景象的,它们都汇合于物体。同样,我们也应该学会重新发现诸意识在同一个世界中的联系。事实上,他人并不包含在我对世界的看法中,因为这种看法本身没有确定的界限,因为它自发地逐渐转变为他人的看法,因为我的看法和他人的看法都汇合于我们都作为来源不明的知觉主体参与其中的一个

406

唯一世界。

因为我有各种感觉功能，有一个视觉、听觉、触觉场，所以我已经与也被当作心理物理主体的其他人建立了联系。我的目光一旦落到正在活动的一个有生命的身体上，在该身体周围的物体就立即获得了一层新的意义：它们不再仅仅是我能使之成为的东西，而且也是这种行为将使之成为的东西。在被感知的身体周围，有一个漩涡，我的世界受到吸引和被吸人：在这种情况下，我的世界不再仅仅是我的世界，它不再仅仅向我呈现，它也呈现给某个人，呈现给开始显现在那人身上的另一种行为。另一个身体已经不再是世界的一部分，而是某种设计和某种对世界的“看法”的地点。它在那边对直到那时还是我的物体进行处理。某人在使用我熟悉的物体。是谁呢？我说，是另一个身体，是另一个我，我早就知道它，因为这个有生命的身体和我的身体结构相同。我把我的身体感知为某些行为和某个世界的能力，我只是作为对世界的某种把握呈现给自己；然而，是我的身体在感知他人的身体，在他人的身体中看到自己的意向的奇妙延伸，看到一种看待世界的熟悉方式；从此以后，由于我的身体的各个部分共同组成了一个系统，所有他人的身体和我的身体是一个单一整体，一个单一现象的反面和正面，我的身体每时每刻是其痕迹的来源不明的生存，从此以后同时寓于这两个身体中①。这只是另一个有生命的东西，还不是另一个人。但是，这个外来的生命，同与之建立联系的我的生命一样，是一个开放的生命。它在某些生物和感觉功能方面是用之不竭的。它使 407

① 这就是为什么当人们要求病人在医生的身体上指出他自己身体上的被触点时，能发现病人的身体图式障碍。

自然物体失去其直接意义，把它们占为己有，它为自己制造工具和用具，它投身于文化物体的环境中。儿童把他周围新出现的文化物体当作来自另一个行星的陨石。他占有它们，仿效其他人使用它们，学习使用它们，因为身体图式保证儿童看到的别人的所为和他自己的所为的直接对应，因为通过这种方式，用具被确定为一定的被操作物（manipulandum），他人被确定为人的活动的中心。特别是还有在对他人的知觉中起重要作用的文化物体：语言。在对话体验中，语言是他人和我之间的一个公共领域，我的思想和他人的思想只有一个唯一的场所，我的话语和对话者的话语是由讨论情境引起的，它们被纳入一种不是单方面能完成的共同活动中。在那里，有一种合二为一的存在，在我看来，他人不再是我的先验场中的一个行为，在他人看来，我也不再是他人的先验场中的一个行为，在一种完全的相互关系中，我们互为合作者，我们互通我们的看法，我们通过同一个世界共存。在当前的对话中，我摆脱了自己，他人的思想就是他自己的思想，不是我产生的，尽管他人的思想一旦产生我就能理解它们，尽管我能先说出他人的思想，尽管对话者对我说出的反对意见能使我离开我还没有拥有的思想，即使我认为一些思想是他人的，他人也能使我思考它们。我退出对话和回想对话，我把对话放入我的生活中，把对话当作我的个人经历中的一段插曲，他人已不在场，或他人还在我面前，被认为是对我的一种威胁，都只是后来的事情。对他人的知觉和主体间的世界只是在成人看来才成为问题。儿童生活在他一开始就以为在他周围的所有人都能理解的一个世界中，他没有意识到他自己，也没有意识到作为个人的主体性的其他人，他没有想到我们都受到、他自己也受到对世界的某个观看位置的限制。这就是为什么儿童不批

判地看待他的思想,在他的思想形成之时,他就相信它们,不把它们联系在一起,同样,他也不批判地看待我们的话语。儿童不知道有各种观看位置。在儿童看来,人是指向一个唯一明显世界的空心脑袋,一切都发生在这个世界里,包括他以为发生在他卧室里的梦,甚至思维,因为思维不能与言语区分开来。在儿童看来,其他人就是注视物体的目光,目光有一种近似物质的存在,一个儿童问:为什么目光相遇时没有撞碎[1]。皮亚杰说,儿童在十二岁时开始进行我思,追求理性主义的真理。他发现自己是有感觉能力的意识,是有理智的意识,是对世界的观看位置,并力求超越这个观看位置,构造在判断方面的客观性。皮亚杰把儿童引向理性的年龄,好像成人的思维是自我满足的,能消除一切矛盾。但在事实上,如果在成人看来,应该有一个唯一的和主体间的世界,那么儿童应能以某种方式反驳成人或皮亚杰,远古时代的野蛮人思维应能以成人思维的形式继续作为一种必要的经验存在下去。正如笛卡尔以天才的假设所作的说明,如果我在我的判断下没有触及存在本身的最初确实性,如果在有意识采取的立场之前,我没有处在一个主体间的世界,如果科学不依靠这种最初 υαξδ,那么我的构造客观真理的童识只能给我一种在我看来的客观真理,即使我尽了最大努力保持公正,仍不能克服主观性。诸意识之间的竞争始于我思,正如黑格尔所说的,每一个意识都希望另一个意识死亡。为了竞争能开始,为了每一个意识能怀疑它所否认的外来存在,它们应该有一个公共领域,它们应该能回忆起它们在儿童世界里的和平共处。

408

---

① 皮亚杰,《儿童的世界表象》,21页。

这就是我们由此得到的他人吗？总之，我们在一种多人共有的体验把我(Je)和你(Toi)等同起来，我们把非个人的东西引人主体性的中心，我们抹去视觉角度的个性，但是，在这种普遍的混同之中，我们不是使另一个自我(alter Ego)和自我(Ego)一起消失吗？我们在前面说过，它们是相互排斥的。但是，它们的相互排斥只是因为它们有同样的意图，因为另一个自我(alter Ego)遵循自我(Ego)的全部变化：如果感知的我(Je)真正地是一个我(Je)，那么它就不能感知另一个我；如果感知的主体是来源不明的，那么它感知到的另一个我本身也是来源不明的，如果我们想使意识的多样性出现在这种集体意识中，那么我们将重新遇到我们以为已经摆脱的困难。我把他人感知为行为，比如，我在他人的行为中，在他人的脸上，在他人的手里感知到他的悲伤或愤怒，不必援引痛苦或愤怒的"内部"体验，因为悲伤和愤怒是身体和意识之间共有的在世界上存在的变化，这些变化既表现在他人的现象身体的行为中，也表现在呈现给我的我自己的行为中。但最终说来，他人的行为和他人的话语不是他人。他人的悲伤和愤怒对于他和对于我没有完全相同的意义。对于他人，它们是体验到的处境，对于我，它们是呈现的处境。即使我出于情谊，想分担他人的悲伤或愤怒，但它们仍然是我的朋友保尔的悲伤和愤怒：保尔感到悲伤，因为他失去了妻子，保尔感到愤怒，因为别人偷了他的手表，而我感到悲伤是因为保尔感到悲伤，我感到愤怒是因为保尔感到愤怒，这两种处境是不能重合的。最后，即使我们共同制定了某个计划，这个共同的计划也不是一个唯一的计划，它对于我和对保尔有不同的意义，由于保尔是保尔，我是我，所以我们不是同样地看重这个计划，无论如何不是以同样的方式看待这个计划。由于我们各自的处境，我们

不可能构造一个我们两个意识得以沟通的共同处境，每一个人都根据自己的主体性背景投射这个“唯一的”世界。对他人的知觉的困难不完全在于客观思维，不完全因行为的发现而消失，更确切地说，客观思维和作为其结果的我思的独一无二性不是虚构，它们是有充分根据的现象，我们应该研究它们的基础。我和他人的冲突不仅仅始于我们试图思考他人，即使我们把思维放回非自发意识和非反省生活，冲突也不会消失：比如，当我力图体验盲目地牺牲一切的他人时，冲突已经存在。我与他人缔结一个约定，我决定生活在我给他人和给自己留出同样多位置的一个中间世界。但是，这个中间世界还只是我的一个计划，相信我把他人的幸福当作我自己的幸福是虚伪的，因为这种对他人幸福的认同仍然来自我。如果没有相互性，就没有另一个自我（alter Ego），因为一个人的世界包含另一个人的世界，因为一个人为另一个人的利益而感到被剥夺。410 这就是爱情在双方心目中不是等同的一对夫妇中发生的情况：一方十分投人，视爱情为自己的生命，另一方则是超然的，爱情对他来说只不过是一种次要的生活方式。面对这种超然，前者感到自己的存在和自己的形体消失在这种超然中。即使后者出于对诺言的遵守，或出于宽宏，愿意置身于前者世界的纯现象中，愿意用他人的眼光看自己，也还需要扩大他自己的生活，他才能做到这一点，并在假设上否定他在实际上想肯定的他人和自己的平等。共存无论如何能被每个人体验到。如果我们都不是有构成能力的意识，那么当我们在联系和发现一个共同世界时，人们会问是谁在联系，这个世界为谁存在。如果一个人和另一个人有联系，如果中间世界不是一个不可想像的自在，如果中间世界应该为我们两个人存在，那么联系将再次中断，我们每个人只得在他的个人世界里

活动，就像两个下棋人在相距 100 公里的两个棋盘上对弈。但是，两个下棋人还能通过电话或信件传递他们的着数，这就是说，他们同属一个世界。相反，我有时与他人没有公共领域，他人与他的世界的关系和我与我的世界的关系构成了一种选择。一旦他人已被确定，一旦他人注视我的目光把我置于他的视觉场，夺去了我的一部分存在，人们就能明白，只有我和他人建立联系，只有我使他人不受拘束地认识我，我才能收回被夺去的一部分存在，我的自由需要他人有同样的自由。但是，首先应该知道我何以能确定他人。因为我来到世上，因为我有一个身体和一个自然世界，所以我能在这个世界发现我的行为与之交织在一起的其他人的行为，我们在前面已对此作过解释。但也因为我来到世上，我的存在已在进行之中，知道我的存在呈现给本身，所以我的存在始终处在它想介人其中的行为之内，行为始终只不过是我的存在的方式，其难以逾越的普遍性的特例。我思发现的就是这个给出的存在基础：任何肯411 定，任何介人，甚至任何否定，任何怀疑，都位于一个事先已经开放的场中，都证明了在它与自身失去联系的特殊行为之前已经与自身有联系的一个自我。这个自我，任何实际联系的证明——如果缺少它，联系就成为不可能，因而就不是联系——看来不能解决他人的问题。在这个问题中，有一种不能被超越的主观唯我论。也许，我认为我不是自然世界和文化世界的组成部分：在每一个知觉中，在每一个判断中，我使感觉功能或实际不是我的文化连接起作用。我在各方面被我自己的行为超越，被淹没在普遍性之中，然而，我是体验我自己的行为的人，一个难以满足、把一切遇见的东西占为己有的存在始于我的最初知觉，无任何东西能完完全全地呈现给这个存在，因为它分享世界，自那时起，它把任何可能的存

在的计划占为己有，因为它最终将被固定在体验场里。身体的普遍性不能使我们理解无性、数、格变化的我(Je)如何能为他人的利益而被剥夺，因为身体的普遍性正好能由我的不可剥夺的主体性的这另一种普遍性补偿。我如何能在我的知觉场的其它地方发现这样一种自我对自我的呈现？我们是否应该说，在我看来他人的存在是一个单纯的事实？无论如何，在我看来这是一个事实，它应该列入我自己的可能性之中，它应该以某种方式被我理解或体验，以便它能称得上事实。

由于不能从外面限定唯我论，我们是否能从里面超越唯我论？我也许只能认识一个自我(Ego)，但是，作为普遍的主体，我不再是一个有限的我，我成了一个无偏向的旁观者，在这个旁观者面前，作为经验存在的他人和我都是平等的，没有为我的特权。关于我通过反省发现的、在它前面一切东西都是对象的意识，我们不能说这个意识就是我：我的我像任何物体那样展现在它前面，它构成我的我，但它不是固定在我的我中，因此，它也能毫无困难地构成其他的我。作为上帝，我能像意识到自己那样意识到他人，我能像爱自己那样爱他人。——但是，我们遇到的主体性不能被叫做上帝。如果反省向我表明我是无限的主体，那么至少应该在表面上承认我对这个比我更亲密的我的无知。人们会说，我知道这个我，因为我感知他人和我自己，因为这种知觉只有通过这个我才是可能的。412 但是，如果我已经知道这个我，那么所有哲学著作就成了废纸。不过，真理需要被揭示出来。就是这个有限的和无知的我，当上帝总是在现象的反面自我思考的时候，在自身中认识到了上帝。不实在的光线只有通过阴影才能照亮某东西，但最终不能以这种方式使阴影消失在光线中，如果我不能在假设上否定我在实际上想肯

定的东西,那么我就不能认为自己是上帝。我能像爱自己那样爱他人,但我对上帝的爱不应该来自我,它应该在真理中,正如斯宾诺莎所说的上帝通过我爱自己的爱。因此,最终说来,没有对他人的爱,也没有他人,只有一种在我们的生活中建立在自身之上,与我们无关,我们也不能理解的对自己的爱。通往上帝的反省和爱的运动使它想通往的上帝成为不可能。

因此,我们又回到唯我论,现在,问题出现在唯我论的困境中。我不是上帝,我只有一种神性的意图。我避开任何介人,我超越他人,因为任何处境和任何其它东西只有被我体验后,才能在我的眼睛里存在。不过,他人对我来说至少有一种一眼就能看到的意义。作为多神论的诸上帝,我应该考虑其他上帝,作为亚里士多德的上帝,我应该把不是我创造的一个世界集中在一点。诸意识以一种有多个我的唯我论使世界变得荒谬,这就是应该理解的处境。因为我们体验这种处境,所以应该有方法阐明这种处境。孤独和联系不应该是一个选择的两个项,而应该是一个唯一现象的两个因素,因为他人实际上为我存在。关于他人的体验,应该援引我们在别处关于反省的论述:其对象不可能绝对地不被注意到,因为我们只有通过他人的体验才能得到其概念。在某种意义上,反省应该提供非反省,否则,我们就没有能与反省比较的东西,反省在我们看来就不会成为问题。同样,在某种意义上,我的体验也应该提供给我他人,否则,我就不能谈论孤独,我就不能说他人是不可理解的。最初呈现的和真实的东西,是一种向非反省开放的反省,对非反省的重新反省,同样,也是向着另一个人的我的体验的紧张,在我的生活的界域中,另一个人的存在是不容置疑的,即使我对他的认识是不完全的。在两个问题之间,不止一种含糊的类比,这里和

那里，问题都在于知道我何以能走到我的外面，如此地体验非反省。感知的我，因而肯定自己是一个普遍主体的我，如何能感知马上使我失去这种普遍性的另一个人？以我的主体性和我对他人的超验性为基础的中心现象，在于我是呈现给我自己的。我呈现着，也就是说，我已经处在和介入一个自然和社会世界，——我呈现给我自己，也就是说，这个处境没有对我隐瞒，它不是作为一种外在的必然性在我的周围，事实上，我不是像盒子里的一个物体那样被关在处境中。我的自由，我作为我的所有体验的主体具有的基本能力，就是我在世界中的介入。对我来说，这就是一种有自由、不能把我归结为我体验到的东西、在实际处境方面保存着一种后退能力的命运。当我的先验场已经开放，我作为视觉和认识能力来到世上，我被置于世界的时候，这种命运已经确定。我始终能运用我的有感觉能力的本性对付社会世界，我能闭上眼睛，塞住耳朵，作为局外人生活在社会中，把他人、仪式和遗迹看成颜色和光线的单纯排列，使其失去人的意义。我始终能运用有思维能力的本性对付自然世界，对每一个被单独看待的知觉加以怀疑。唯我论的真理就在于此。在我看来，任何体验始终向我显现为一种不能穷尽我的存在的普遍性的特殊性。正如马勒伯朗士所说的，我始终在运动，以便走得更远。但是，我只能在存在中躲避存在，比如，我在自然中躲避社会，或在由实在事物的碎片构成的一个想像事物中躲避实在世界。自然和社会世界始终作为我的反应的刺激起作用，不管我的反应是积极的还是消极的。我对这样的知觉加以怀疑，是凭着能纠正它的一种更真实的知觉；之所以我能否定每一个东西，是因为我始终肯定有某种一般的东西，这就是为什么我们说，思维是一种有思维能力的本性，是一种通过对诸存在的否定的 414

对存在的肯定。我能构造一种唯我论哲学，但我在这样做的时候，必须以一个会说话的人的团体为前提，我针对这个团体。即使“对任何存在的一概拒绝”[1]也必须以被拒绝的、主体与之保持距离的某东西为前提。我们说，应该在他人和我之间选择。但是，我们选择一个是相对于另一个而言的，因此，我们肯定了两者。我们说，他人把我当成物体，否定我，我也把他人当成物体，否定他人。事实上，只有当他人和我都回到我们的有思维能力的本性的深处，只有当他人和我都成为非人的目光，只有当每个人都把不是被再现和被理解、而是被观察到的自己的行为感知为昆虫的行为，他人的目光才能把我当成物体，我的目光才能把他人当成物体。这就是当我和一个陌生人的目光相遇时发生的情况。但是，即使在这种情况下，每个人被他人的目光的客观化，也只是因为这种客观化代替了一个可能的联系才感到不舒服。一条狗注视我的目光不会使我感到不舒服。因此，拒绝联系也是联系的一种形式。多样化的自由、有思维能力的本性、不可剥夺的本质、没有定性的存在，在我的身上和他人的身上标出了同情的界限，悬置了联系，但没有取消联系。如果我和还没有说过一句话的一个陌生人打交道，我可能以为他生活在另一个世界，我的行为和我的思想不值得介入其中。但只要他说了一句话，或只是做了一个不耐烦的手势，他就不再能超越我：这就是他的声音，这就是他的思想，这就是我以为不能进入的领域。只有当一个存在是自在的，处在其自然的差异中，它才能最终超越其他存在。即使普遍的沉思能使哲学家超脱他的国家、他的友谊、他的成见、他的经验存在，总而言之，世界，能完全让

[1] 瓦莱里，《达·芬奇方法引论》，200 页

哲学家独处，实际上这种沉思也是行为，也是话语，因而也是对话。只有对于默默地观察自己的存在，不做和不干其它事的某个人来说，唯我论才是名副其实的，但这是不可能的，因为存在就是在世 415 界上存在。哲学家不能不把其他人拖入他的退省，因为在世界的昏暗中，他始终知道把其他人当作同伙，因为他的一切知识都建立在这种舆论材料上。先验的主体性是一种向自己和向他人显示的主体性，因此，它是一种主体间性。只要存在归人和介入一种行为，它就进入知觉。同任何其它知觉一样，这种含有存在的知觉所肯定的东西多于它所理解的东西：当我说我看见烟灰缸和烟灰缸在那里，我假定趋于无限的体验过程已经完成，我开始知觉未来。同样，当我说我认识某个人，或者说我爱他，我指的是他的品质以外的一种取之不尽的本质，这种本质有一天能显示出我对他产生的形象。正是以此为代价，在我们看来，才有不是通过错觉、而是通过作为知觉本身的一种暴力行为的物体和“其他人”。

因此，继自然世界之后，我们应该重新发现不是作为物体或物体的总和、而是作为连续的场和存在维度的社会世界：我能转身不面对它，但我不能不处在与它的关系中。我们与社会的关系如同我们与世界的关系，比任何明确的知觉或任何判断更深刻。把我们放到社会之中，就像把一个物体放到其它物体之中，以及把社会作为思维对象放到我们之中，都是不符合实际的，两种做法的错误都在于把社会当作一个物体。我们应该回过头来探讨社会。我们与社会有联系，只是因为我们存在，因为我们在客观化之前依附于我们自己。如果我不通过我的社会、我的文化世界和它们的界域，与过去和文明保持一种至少潜在的联系，如果雅典共和国或罗马帝国的位置不是被标在我自己的历史范围的某处，如果这两个政

体不是作为需要认识的、不确定的但已经存在的个体处在我自己的历史中，如果我在我的生活中不能发现历史的基本结构，那么对过去和文明的客观和科学意识是不可能的。当我们在认识和评价社会的时候，社会已经存在。一种个人主义或社会学主义的哲学是对系统化的和被阐明的共存的某种知觉。在觉悟之前，社会已暗中和作为要求存在。贝玑①在《我们的祖国》结尾重新听到被埋416 在地下、不停地在说话的一个声音，正如我们在醒来时知道物体在夜间不停地存在着，或者知道有人敲了很长时间的门。虽然有文化、心理、职业和意识形态方面的差别，但俄国农民在1917年还是加入到彼得堡和莫斯科工人的斗争中，因为俄国农民感到他们的命运是相同的；在成为一种坚定的意志的对象之前，阶级已经被具体地体验到。最初，社会不是作为物体和以第三人称存在的。好奇者、"伟人"和历史学家的共同错误是把社会当作物体。法布里斯②试图像人们看一幅风景画那样看滑铁卢战役，他只能看到一些混杂的插曲。他能真正地根据他的如意算盘认识拿破仑一世吗？但是，他的如意算盘在他看来可归结为并非没有遗漏的图式：为什么兵团停滞不前？为什么预备队没有到达？没有参加过战役、从各个角度看战役、搜集大量证据、知道战役如何结束的历史学家最终以为弄清了战役的真相。但这只不过是历史学家向我们描绘的战役，他没有弄清战役的真相，因为当战役发生的时候，战役的结局是偶然的，当历史学家描述战役的时候，战役的结局不再是偶然的，因为败绩的深层次原因和使这些原因起作用的意外事

① 贝玑(C. Péguy, 1873—1914)，法国爱国主义作家，在第一次世界大战中战死。——译者

② 法布里斯是司汤达的小说《巴马修道院》中的主人公，崇拜拿破仑。——译者

件，在滑铁卢战役这个特殊事件中起着同样的决定性作用，因为历史学家把这个特殊事件放入拿破仑一世衰败的主线中。真正的滑铁卢战役不是法布里斯、拿破仑一世和历史学家看到的东西，它不是一个可确定的物体，而是发生在所有看法的边缘、所有看法从它那里被提取出来的事件[①]。历史学家和哲学家研究阶级或国家的 417 客观定义：国家是否建立在共同语或建立在生活观念上？阶级是否建立在收入的多少或建立在生产流通中的地位上？我们知道，这些标准中的任何一个标准实际上都不能确定一个人是否属于某个国家或某个阶级。在任何革命中，都有一些享有特权者加入革命阶级，都有一些被压迫者投向享有特权者。每个国家都有卖国贼。这是因为国家或阶级既不是从外面使个体服从的命运，也不是个体从内部确定的价值。国家和阶级是激励个体的共存方式。在和平时期，国家和阶级是作为我只需对之作出随便的和含糊的反应的刺激存在的，它们是潜在的。一种革命形势或一种民族危机形势使直到那时才被体验到的与阶级和国家的前意识关系变成有意识采取的立场，潜在的介入成了明显的介入。但是，介入呈现给本身和先于决定。

在此，社会的存在方式问题联系到超验性的所有问题。不管是我的身体，还是自然世界，还是过去，还是生和死，问题都在于知道我如何能向超越我、但只有在我再现和体验它们时才存在的现

---

① 因此，应该用现在时描述历史。这就是于勒·罗曼在《凡尔登》中运用的方法。当然，即使客观思维不能详尽地研究现在时的历史情境，也不是应该由此得出我们应该闭上眼睛把历史体验为个别的意外事件，我们应该抛弃一切固定的看法和置身于没有引线的活动中。法布里斯没有赶上滑铁卢战役，但记者十分了解事件。冒险精神比客观思维使我们更远离事件。有一种与事件有联系的思维，它研究事件的具体结构。如果革命真正地在历史的意义中，那么革命在被体验的同时，也能被思考。

象开放，在于知道规定我和决定每一个外来呈现的对自我的呈现(Urpräsenz)何以也是不呈现(Entgegenwärtigung)[1]，并把我抛到我的外面。研究内在于我的外部世界的唯心论和使我服从因果作用的实在论，都曲解了存在于外部世界的内部世界之间的动机关系，使这种关系难以理解。例如，我们的个人的过去既不是通过意识状态或大脑痕迹的实际残留，也不是通过直接构成它和遇到它的一种对过去的意识呈现给我们的：在两种情况下，我们都缺少过去的意义，因为确切地说，过去是呈现在我们面前的。如果过去应该为我们存在，那么它在明确的回忆之前只能处在一种模棱两可的呈现中，就像一个向我们开放的场。即使我们没有想到过去，即使我们的全部回忆来自这团不透明的东西，过去也应该为我们存在。同样，如果我只有作为物体的总和的世界和作为性质的总和的物体，那么我就不可能得到确实性，只能得到或然性，不可能得到不容置疑的实在性，只能得到有条件的真实性。如果过去和世界存在，那么它们应该有一种原有的内在性——它们只能是我在我后面和在我周围看到的东西，和一种实际的超验性——它们在显现为我的明确活动的对象之前已经在我的生活中存在。同样，我的生和我的死在我看来还不能是思维的对象。我处在我的生活中，依靠我的有思维能力的本性，置身于从我的最初知觉起就已经开放、不呈现只是呈现的反面、沉默只是有声存在的一种方式的先验场中，所以我有一种原有的无所不在和永恒，我感到自己在一种我不能想像其开始和结束的无尽头的生命流动中随波逐流，因为仍然是有生命的我在思考这一切，因为我的生命就这样先于本身和

418

---

① 胡塞尔，《欧洲科学危机和先验现象学》，第三部分(未出版)。

永远活着。但是，这种使我存在的有思维能力的本性通过一个角度向我展现世界，我从这个角度感到我的偶然性，自己被超越的焦虑，因此，如果我不思考我的死，那么一般地说，我就生活在一种死的气氛中，就好像有一种始终处在我的思想界域的死的本质。最后，由于我死时的瞬间对我来说是一个不能进入的未来，所以我确信决不可能体验他人对他自己的呈现。不过，任何他人都作为不容置疑的共存方式或环境为我存在，我的生命有一种社会气氛，就像我的生命有一种死的气味。

靠着自然世界和社会世界，我们发现了真正的先验，它不是一个透明的、无阴影的和不模糊的世界得以展现在一个无偏向的旁观者前面的构成活动的总和，而是超验性的 Ursprung(起源)在其中形成，通过一种基本矛盾使我和超验性建立联系，并在这个基础上使认识成为可能的模棱两可的生命[①]。人们可能会说，在哲学 419 的中心，不能有一种矛盾，我们的所有描述最终是不可思议的，是完全没有意义的。如果我们仅限于凭现象或现象场重新发现前逻辑的或神秘的体验层，那么这种反对意见可能是有道理的。因为在这种情况下，应该作出一个选择：要么相信描述，放弃思考，要么记住人们说的东西，放弃描述。在我们看来，这些描述应该有理由确定比客观思维更彻底的一种理解和一种反省。除了被理解为直

---

① 胡塞尔在他的晚期哲学中承认，任何反省应始于重新回到生命世界(Lebenswelt)的描述。但他又说，通过第二次"还原"，生命世界的结构也应被放回世界的所有昏暗能在其中被照亮的一种普遍结构的先验流动中。不过，显而易见的是，两者之间只能选择一个：要么结构使世界变得透明，但我们不明白为什么反省需要通过生命世界，要么结构保留世界的某东西，这是因为它不能除去世界的不透明性。通过对逻辑主义时期的模糊回忆，胡塞尔的思想越来越接近后一种选择，——当他把合理性当作一个问题，当他承认最终是"流动的"意义(《体验和判断》，428 页)，当他把认识建立在一种最初 δόξα(信念)上时，我们就能明白这一点。

接描述的现象学，还应该有一种现象学的现象学。我们应该回过头来探讨我思，以便在我思中发现一种比客观思维的理性更基本，把相对权利给予客观思维，同时把客观思维放在它自己位置上的逻各斯（Logos）。在存在方面，我们将永远不能理解主体既是创造者又是被创造者，既是无限的又是有限的。但是，如果我们能重新发现在主体下面的时间，如果我们把身体、世界、物体和他人的悖论和时间的悖论联系起来，那么我们将懂得，再也没有需要理解的东西。

第一章　我思

我思考笛卡尔的我思，我想结束本研究，我感到纸张在我手底下的凉爽，我通过窗户感知大街旁边的树木。我的生命每时每刻都朝向超验的物体，它完全发生在外面。我思，要么是三个世纪之前在笛卡尔的头脑中形成的思想，要么是他留给我们的著作中的意义，最后，要么是通过这些著作显露出的一种永恒真理，但不管怎么说，我思是一种文化存在，我的思维以此为目的，更确切地说，我的思维要理解它，就像我的身体朝向一个熟悉的环境和进入物体中，而不必明确地回忆起它们。本章开头的一番话不是观念的某种组合，在我看来，它构成了一种我无法描述其复杂性的开放情境，我使出全身解数，直到思想和词语奇迹般地自我组织起来。尤其是在我周围的有感知能力的存在，我手底下的纸张，我眼里的树木，并没有向我透露它们的秘密，在它们那里，我的意识自我逃避和不能自知。这就是实在论在肯定实在的超验性世界和观念的自在存在时，试图加以分析的最初情境。

然而，问题不在于认为实在论是有道理的，在笛卡尔把物体或观念归结为我的时候，有一种确定的真理。只有当我怀有、在我身上发现其计划时，对超验的物体的体验才是可能的。当我说物体是超验的，这意味着我没有拥有它们，我没有围绕它们转一圈，之所以它们是超验的，是因为我不知道它们是什么，我在盲目地肯定

424 它们的赤裸裸的存在。不过，肯定我们不知道的存在，有何种意义？之所以在这种肯定中可能有某种真理，是因为我隐隐约约看到这种肯定所涉及到的性质或本质，是因为，比如说，作为对一个个别物体默默出神的我对树木的视觉已经包含了某种看的思维和某种对树木的思维；最后，是因为我没有碰到树木，我不只是面对它，是因为在面对我的这个存在物中，我重新发现了我主动地对它形成的概念的某种性质。之所以我在我周围发现了物体，不可能是因为物体实际上在那里，理由是我对假设的这种实际存在一无所知。之所以我能认识到这一点，是因为物体的实际接触在我身上唤起了一种关于所有物体的最初知识，是因为我有限的和确定的知觉是与世界同外延的、从头到尾展现世界的一种认识能力的部分表现。如果我们想像有感知能力的主体与之一致的一个自在空间，比如说，我想像我的手紧贴着感知两点之间的距离，那么我的各个手指形成的、并能表示距离的角度该如何被评估，尽管角度并不是通过一种既不寓于一个物体中也不寓于另一个物体中、因而能认识——更确切地说——能实现物体关系的能力，内在地被描绘出来的？如果我们硬说“我的拇指的感觉”和我的食指的感觉至少是距离的“符号”，那么这些感觉何以能表示在空间里的各个点的关系，尽管这些感觉不处在从一点到另一点的轨迹中，尽管轨迹不仅仅被我张开的手指通过，而且也在心智意向中被我的思想针对？“灵魂如何能认识本身不是作为符号被构成的符号的意义？”①看来，应该用另一种认知表象来代替我们在描述置身于其世界中的主体时得到的认知表象，这另一种认知表象认为主体构

① P. 拉歇兹一雷，《对有构成能力的的精神活动的反省》，134页。

造或构成这个世界本身,它比第一种认知表象更真实,因为只有当主体首先使物体为他存在,把物体安置在他周围,并使物体摆脱他自己的背景时,主体与其周围物体的联系才是可能的。更何况在自发思维活动中,情况也一样。笛卡尔的我思把我的反省当作主题,始终处在我目前回想起的东西之外,它有一个意义界域,这个界域是由当我阅读笛卡尔的著作时来到我头脑中但不是当前呈现的许多思想、以及我预感到的、我可能有的、我没有加以发挥的其他思想构成的。但最终说来,之所以只要人们在我面前说出这三个音节[①],我立即就能转向某类观念,是因为所有的可能解释以某种方式一下子呈现在我面前。"试图为想像的现实性划定精神认识范围的人终将碰到苏格拉底的问题:'你能用何种方法找到你完全不知道其性质的东西?在你不知道的性质中,哪样东西是你打算寻找的东西?如果你碰巧遇到那样东西,你如何知道它就是你不知道的东西?'(《美诺篇》,80,D)"[②]可能真正被其对象超越的一种思维也许能看到其对象以自己的节奏增加,却不能把握其关系和弄清其真相。是我在重建历史的我思,是我在阅读笛卡尔的著作,是我在笛卡尔的著作中认识到一个不朽的真理,总之,笛卡尔的我思只有通过我自己的我思才具有意义,如果我在我身上没有想像我思所必需的东西,那么我就不能思考我思。是我为我的思维规定继续进行我思活动的目标,是我每时每刻在检验朝着这个目标的我的思维的方向,因此,我的思维应每时每刻先于本身,应已经找到它所寻找的东西,否则,我的思维就不可能寻找它。应该

425

① Cogito(我思)由三个音节组成。——译者
② P. 拉歇兹—雷,《康德的唯心主义》,17—18页。

用我的思维具有的自我超越和自我参与，在我的思维中到处都有的这种离奇能力，总之，用我的思维的自主性来定义我的思维。如果思维不把它后来在物体中发现的东西放人物体，那么它就不能把握物体，它就不能思考物体，它将是一种“思维错觉”①。一种感性知觉或一种推理，不可能是在我身上产生的和我所证实的事实。当我在事后考虑这些事实时，它们都各自分布和分散在自己的位置上。但这只是推理和知觉的痕迹，从其现实性来考虑的推理和知觉应该一下子理解实现它们所必需的东西，因而应该在一种共 426 有的意向中无间距地呈现给自己，否则就将解体。任何对某物的思维同时也是自我意识，否则，思维就不可能有对象。因此，我们在我们的所有体验和我们的所有反省的根基中，发现了一种能直接自我认识的存在，因为它是对自我和对所有物体的认识，它不是通过确认和作为一个已知事实，或通过根据一个自我观念的推理，而是通过与存在的直接联系认识它自己的存在。自我意识是作用中的精神的存在本身。我得以意识到某物的行为应该在行为完成的同时被理解，否则，行为将解体。从那时起，我们不认为行为能被任何东西激起或引起，行为应该是自因的（causa sui）②。让我们和笛卡尔一起从物体回到对物体的思维，要么把体验归结为心理事件的总和，而我（Je）只不过是心理事件的普通名称或其假设的原因，但我们不明白为什么我的存在比任何其他东西的存在更确实，因为我的存在除了在难以觉察的一个瞬间，并不是更加直接；要么承认在心理事件中有一个不受制于时间，没有限制的一个思

① P. 拉歇兹—雷，《康德的唯心主义》，25 页。
② 同上，55 页。

想场和体系，一种不把任何东西归于心理事件、本身就是作为意识的存在的存在方式，一种在远距离把握它指向的一切东西和将其纳入自身的精神活动，一种通过本身和不需要附加就是一个“我在”的一个“我思”[①]。“因此，关于我思的笛卡尔主义学说在逻辑上应导致对精神的无时间性的肯定，导致对一种永恒的意识的承认：experimur nos aeternos esse（我们的体验就是我们的永恒）。”[②]被理解为能在一种唯一意向中把握和预料时间进程的能力的永恒，可能就是主体性定义本身[③]。

在讨论关于我思的这种永恒解释之前，先让我们弄清这种解释所导致的结果，它能使我们看到纠正的必要性。如果我思向我揭示一种不把任何东西归于时间的新的存在方式，如果我发现我是我能理解的一切存在的普遍构成者，我是没有内部和没有外部的一个先验场，那么不应该仅仅说，我的灵魂“在感官的所有对象的形式方面（……）是斯宾诺莎的上帝”[④]，——因为形式和质料的区分不可能再具有最后的意义，我们不明白对自己进行反省的灵魂为什么最终不能发现感受性概念的意义，并有理由认为自己是易感的；如果是灵魂认为自己是易感的，那么它就不认为自己是易感的，因为灵魂在限制自己的活动的时候又重新肯定了自己的活动；如果灵魂处在世界中，那么灵魂就不处在世界中，因为自我就位（autoposition）是一种错觉。因此，应该无条件地说，我的灵魂就是上帝。我们不明白拉歇兹—雷先生为什么能避开这个结论。 427

① P. 拉歇兹—雷，《康德的唯心主义》，184页。

② 同上，17—18页。

③ P. 拉歇兹—雷，《我，世界和上帝》，68页。

④ 康德，《从自然科学最高原则到物理学的过渡》，阿迪克斯版本，756页，由P. 拉歇兹—雷引用，《康德的唯心主义》，464页。

"如果我停止思维和重新开始思维，那么我就能在灵魂的不可分割性中复活和复原，并重新回到我延伸的活动从中产生的根源中(……)。因此，每当主体在思考的时候，主体就将其支撑点放在自己身上，处在各种不同的表象外面和后面，在作为一切认识的本原、但本身不需要被认识的这种统一性中，并且重新成为绝对存在者，因为主体永远是绝对存在者。"[1]不过，为什么有这么多的绝对存在者？我如何能首先认识其他的诸我(Moi)？如果主体的唯一体验是我与主体一致时得到的体验，如果按照定义，灵魂避开"局外旁观者"，只能在里面被认识，那么我的我思原则上就是唯一的，不能被另一个我思"分享"。人们是否会说我的我思能"转移"到其它的我思[2]？但是，这样的转移如何能被引起？哪一种景象能有效地使我把这种存在方式放到我的外面，而存在方式的意义却要求存在方式在里面得到理解？如果我不在自己身上学会认识自为和自在的连接，那么作为其它身体的这些机械装置就都不能获得生命，尽管我没有外面，别人没有里面。如果我有绝对的自我意识，那么诸意识就是不可能的。在我的思维的绝对存在者后面，不可能猜测有一个神性的绝对存在者。虽然我的思维与本身的联系是完全的，但我的思维仍把我关在我自己中，不让我感到自己被超越，在能构成整个存在和它自己在世界中的呈现、通过"自我占有"[3]得到定义、在外面只能找到它自己放入的东西的这个我(Moi)看来，没有对另一个人(Autre)的开放和"向往"[4]。这个被关

428

---

① P. 拉歇兹-雷，《对有构成能力的精神活动的反省》，145页。
② 同上，《康德的唯心主义》，477页。
③ 《康德的唯心主义》，472页。
④ 《康德的唯心主义》，477页，《我，世界和上帝》，83页。

起来我不再是一个有限的我。"在积极的意义上,只是靠着对结构的预先意识,因而最终说来只是通过与神性作用本身的内在相通,才有(……)宇宙的意义。"[①]归根结底,我思使我与上帝一致。如果我的体验的可理解的和可辨别的结构当我在我思中认识到它时能使我摆脱事件,把我放在永恒中,那么它同时也能使我摆脱一切限制和摆脱作为我的个人存在的这个基本事件,使事件转变为活动,使思维转变为我的同一些原因也能使诸我(Je)转变为一个孤独的和有构成能力的意识,以及为了在最后时刻挽救主体的有限性,不让我把主体定义为"单子"[②]。有构成能力的意识原则上是唯一的和普遍的。如果我们坚决认为有构成能力的意识在我们每一个人身上仅构造一个小宇宙,如果我们为我思保留一种"存在的体验"[③]的意义,如果这种意义不向我显示完全自我拥有的一种思维的绝对透明性,而是向我显示我得以重新开始和继续我的能思维本性的命运的盲目活动,那么这将是另一种哲学,这种哲学不能使我们摆脱时间。我们在此证实,需要在永恒和被经验主义分成一段一段的时间之间找到一条道路和重新解释我思和时间的必要性。我们终于认识到我们与物体的关系不可能是外在的关系,我们的自我意识也不是心理事件的单纯符号。只有当世界和知觉在成为被证实的事实之前是我们自己的思想,我们才能感知一个世界。还有待于完完全全地弄清世界属于主体和主体属于他自己的事实,使体验成为可能的这种我思活动(cogitatio),我们对物体和对"意识状态"的把握。我们将看到,我思活动并非与事件和时间 429

① 《我,世界和上帝》,33页。
② 拉歇兹—雷先生就是持这种看法,《我,世界和上帝》,69—70页。
③ 同上,72页。

没有关系，确切地说，我思活动就是事件和 Geschichte（历史）的基本方式，而客观的和非个人的事件则是历史的派生形式，以及最后，只有通过时间的客观观念，求助于永恒才是必要的。

因此，我思是无可怀疑的。我不能确信在那里有一只烟灰缸或一只烟斗，但我确信我看到了一只烟灰缸或一只烟斗。分离这两种肯定，把我的“看的思维”的明证放在关于被看到的物体的任何判断之外，不是也很容易吗？然而，这是不可能的。知觉正是这样的行为，问题不在于把行为本身和行为针对的东西区分开来。知觉和被感知物体必然是同一种存在方式，因为我们不可能把知觉与知觉具有的，更确切地说，知觉要达到物体本身的意识分开。问题可能不在于坚持知觉的确实性，否认被感知物体的确实性。如果我*在“看”这个词的完全意义上*看到一只烟灰缸，那么在那里应该有一只烟灰缸，并且我不能制止这种肯定。看，就是看某东西。看红色的东西，就是看在现实中存在的红色的东西。只有当我们把视觉想像为对一种飘忽不定的和无根基的性质（quale）的沉思，才能把视觉归结为单纯的看的推断。但正如我们在前面所说的，如果在其特殊结构中的性质是给予我们的一种提示，因为我们有各种感觉场，所以我们应该以某种方式对这种提示作出反应，如果在一个确定的或模糊的地点或距离上对一种具有确定结构的颜色——表面颜色或平面颜色——的知觉必须以我们对一个实在事物或一个世界的开放为前提，那么我们如何能区分我们的有感知能力的存在的确实性和我们的外在对话者的确实性？对我的视觉来说，重要的是不仅要参照一个所谓的可见物，而且还要参照一个目前被看到的存在。反过来说，如果我对物体的存在产生怀疑，那

么这种怀疑针对视觉本身,如果在那里没有红色的东西或蓝色的 430
东西,那么我会说我没有真正看见它们,我承认我的视觉意向与作为在现实中的视觉的可见物的这种一致在任何时候都不会产生。因此,两者之间只能选择一个:要么我没有关于物体本身的确实性,但在这种情况下,我也不能肯定只是被当作思维的我自己的知觉,因为即便如此,我的知觉仍包含对一个物体的肯定;要么我确实理解我的思维,但这意味着我同时也接受了我的思维所针对的存在。笛卡尔对我们说,可见物体的存在是可疑的,但只是被当作看的思维的我们的视觉则是不容怀疑的,这种观点是站不住脚的。因为看的思维可能有两种意义。我们首先能在所谓视觉或"看的印象"的狭义上理解看的思维,这样,我们用看的思维只能得到一个可能存在物或一个或然存在物的确实性,"看的思维"意味着我们在某些情况下已经得到真正的或实际的体验,看的思维就类似于这种体验,并且物体的确实性此时就包含在其中。一种可能性的确实性只不过是一种确实性的可能性,看的思维只不过是一种观念中的视觉,如果我们没有从别处得到现实中的视觉,那么我们就不可能得到观念中的视觉。现在,我们能把"看的思维"理解为我们对我们的构成能力的意识。不管我们的经验知觉是什么,是真实的还是虚假的,只有当能在我们面前认识、辨别和保持其意向对象的灵魂寓于经验知觉中,这些经验知觉才是可能的,但如果这种构成能力不是一种虚构,如果知觉真正地是我能与之一致的内在活力的单纯延伸,那么我从世界的先验前提得到的确实性应该延伸到世界本身,由于我的视觉就是看的思维,所以被看到的物体本身就是我对之思维的东西,先验唯心主义是一种绝对的实在论。既肯定世界是由我构成的,又肯定世界是由这种构成活动构成的, 431

是矛盾的①,我只能理解轮廓和基本结构;在构成工作结束时,我应该看到存在的世界——不仅仅是在观念中世界——出现,否则,我只能有一种世界的抽象结构,而不是对世界的具体意识。因此,在人们看待"看的思维"的某种意义上,只有当实际视觉是确定的,"看的思维"才是确定的。当笛卡尔对我们说,可归结为本身的感觉始终是真实的,而错误是通过一种由判断给出的先验解释引人时,他作了一种错误的区分:在我看来,知道我是否感知到某物并不比知道是否在那里有某物来得容易,癔症患者能感知,但不知道他感知的东西,就像他能感知外部物体,却没有体验到知觉本身。相反,当我确信我在感知时,一个外部物体的确实性已经包含在该物体的感觉在我面前连接和展现的方式中:这是腿的疼痛,或者,这是红色的东西,比如说,在一个唯一平面上的深红色的东西,或者相反,一种略带红色的三维环境。我对我的感觉作的"解释"应该是有原因的,它的原因只能在于这些感觉的结构本身,以至我们能不加区分地说,没有超验的解释,没有从现象的形状本身涌现出来的判断,——没有内在性的领域,没有我的意识处在内在性中和免遭错误的领域。我(Je)的行为的性质就是它们能自我超越,就是没有意识的深处。意识是贯穿的超验性,不是被动的超验性——我们曾经说,这样的一种超验性是意识的中止——而是主动的超验性。我具有的看或感觉的意识,不是自我封闭的、使我不能确定被看到或被感知到的物体的实在性的一套被动符号,更不是

① 正如胡塞尔所认为的,他承认任何先验还原同时也是一种本质还原。经由本质的必然性,存在的最后不透明性,都不能被当作不言自明的事实,它们有助于确定我思和最后的主体性的意义。如果我不能通过思维使世界的具体丰富度变得均匀和消除人为性,我就不是有构成能力的思维,我的"我思"就不是"我在"。

完美地和永恒地把一切视觉或可能存在的感觉包含在自身中、不需要分离就能到达客体的一种构成能力的展现，而是视觉的实现 432 本身。当我看到这个和那个，或至少在我周围唤起一种视觉环境时，我确信看到了一个可见的世界，最终说来，这个可见的世界只有通过对一个特殊物体的视觉才能被证实。视觉是一种行动，即不是一种永恒的活动——这种表达是矛盾的——而是一种守信多于承诺，始终超越其前提，只是通过我对一个超验性的场的最初开放，即还要通过一种入迷在内部酝酿活动。视觉返回本身，和被看到的物体相连接。对视觉来说，重要的是自我把握，如果做不到这一点，视觉就不成为视觉，但是，对视觉来说，重要的也是在一种模棱两可和黑暗中自我把握，因为视觉不自我拥有，而是消失在被看到的物体中。我通过我思发现和认识到的东西，不是心理的内在性，不是所有现象内在于"个人意识状态"的特性，不是感觉与感觉本身的盲目联系，甚至也不是先验的内在性，不是所有现象属于一种有构成能力的意识，不是明显的思维通过本身的拥有，而是作为我的存在本身的超验性的内部运动，与我的存在和与世界的存在的同时联系。

然而，知觉的情况不是特殊的吗？知觉向我开启一个世界，知觉只有在超越我和超越知觉本身的时候才能做到这一点，知觉的"综合"应是未完成的，只有在冒错误风险时才能向我呈现一个"实在事物"。在我看来，物体要成为一个物体，它必然要有一些隐蔽的面，这就是为什么显现和实在的区分一开始就在知觉的"综合"中占有它的位置。相反，如果我考虑我的"心理事实"的意识，那么意识似乎恢复了它的权利和完全的自我拥有。例如，爱和欲望是内部活动；它们为自己产生其对象，我们知道，当爱和欲望产生其

对象时能离开实在事物，在这个意义上，它们能欺骗我们，但是，它们不可能在它们自己方面欺骗我们：从我体验到爱情，欢乐，忧愁的时候起，我确实在爱，我确实是欢乐的或忧愁的，尽管在事实上，也就是在其他人看来或在另一个时候的我看来，对象并不具有我目前给予它的意义。显现是我身上的实在，意识的存在就是显现。什么是欲望，不就是意识到一个对象是有价值的（或者其价值是因为在欲望倒错的情况下，对象是没有价值的）吗？什么是爱，不就是意识到一个对象是可爱的吗？既然关于一个对象的意识必然包含意识本身的知识，否则意识就可能消失，就不可能把握其对象，那么欲望和知道别人有欲望，爱和知道别人在爱就只是一种行为，爱就是爱的意识，欲望就是欲望的意识。没有意识到本身的一种爱或一种欲望可能是一种不在爱的爱，或一种没有欲望的欲望，正如一种无意识的思维可能是一种不进行思维的思维。不管欲望和爱的对象是虚假的，还是实在的，或被认为与它们实际指向的对象无关，欲望或爱都是相同的，它们构成了一种绝对确实性的范围，在这个范围内，真实不可能躲避我们。在意识中的一切东西都可能是真实。只有在外部对象中才可能有错觉。就本身而言的一种感情从它被体验到的时候起，就可能始终是真实的。但是，我们应该更仔细地考察一下。

首先，我们显然能区分出我们身上"真的"感情和"假的"感情，因此，在我们身上被我们感受到的东西不是在一个唯一的或同样真实的存在而上，在我们身上，有实在性的各种等级，正如在我们外面，有"光泽"，"幽灵"和"物体"。在真爱的旁边，有假爱或错觉的爱。而假爱有别于解释的错误，有别于我不真诚地把爱这个名称给予配不上爱的一种感情的错误。因为在这种情况下，不可能

有一点点爱，我目前不认为我的生活已经卷入这种感情，我暗暗地避免提出这个问题，以回避我已经知道的回答，我的"爱"仅仅由讨好或欺骗构成。相反，在假爱或错觉的爱中，我希望与意中人结合在一起，我的意中人目前真正地是我与世界的关系的中介，当我说我爱她，我不是在"解释"，我的生活已真正地卷入了一种像旋律那样需要有后续的形式之中。确实，在幻灭之后(在我对自己的错觉被揭示之后)和当我试图理解我所遇到的事情时，我将在这种所谓的爱下面重新发现不同于爱的另一种东西："所爱的"女人和另一个人的相似之处，烦恼，习惯，兴趣或信念的共同之处，就是这些东西能使我谈论错觉。我只爱一些品质(与另一个微笑相似的这种微笑，作为事实被接受的这种美丽，这种姿态和举止的青春活力)，而不是爱作为她本人的特殊存在方式。相应地，我没有整个地卷入，我过去的生活和我将来的生活区域没有被入侵，我在我自己身上为其它东西保留了位置。人们也许会说，要么我不知道爱，在这种情况下，问题不在于错觉的爱，而是在于已经结束的真爱，——要么我知道爱，在这种情况下，就没有爱，甚至没有假爱。但是，两种情况都不是。我们不能说当这种爱存在的时候，它不能与一种真爱区别开来，当我不承认这种爱的时候，它成了一种"假爱"。我们不能说十五岁时的信仰危机本身没有意义，根据我在我以后的生活中对当时信仰危机所作的坦率评价，它成了青春期的一个事件或宗教志向的最初标志。即使我把我的一生建立在青春期的一个事件上，该事件依然保留着它的偶然性，我的整个一生是"假的"。在我所体验到的信仰危机中，我们应能发现将事件与志向区分开来的某个特点：在第一种情况下，信仰寓于我与世界和与他人的基本关系中；在第二种情况下，信仰是主体内部的一种非个人的

434

和无内在必然性的行为，是“青春期”。同样，真爱唤起主体的所有精神力量，使主体整个地卷人，而假爱只涉及到主体的一个角色，比如说，迟到的爱情中的“四十岁的男人”，异国恋中的“旅游者”，由回忆唤起的假爱中的“鳏夫”，母爱的回忆中的“儿童”。当我有了变化，或意中人有了变化时，真爱就结束了；当我省悟时，假爱就露馅了。它们的区别是内在的。但由于这种区别和感情在我在整个世界上存在的地位有关，由于假爱与当我体验它的时候我以为扮演的角色有关，由于要识别角色的虚假性，所以我需要一种只有435 通过幻灭我才能得到的自我认识，模棱两可依然在，这就是为什么错觉是可能的。让我们再来看一看癔症患者的例子。我们一开始把癔症患者当作装病者来看待，但癔症患者首先欺骗的是他自己，这种可塑性重新提出了人们想回避的问题：癔症患者为什么不能感知他感知到的东西，却能感知他没有感知到的东西？他并不假装痛苦、忧愁、愤怒，但他的“痛苦”、他的“忧愁”、他的“愤怒”却不同于“实在的”痛苦、忧愁和愤怒，因为他没有整个地卷入其中；在他自己的中心，有一个安静的区域。错觉的或想像的感情确实被体验到，但可以说处在我们的外周①。儿童和许多男人受到使他们看不见他们自己的真实感情的“情境意义”的支配，——他们因人们给他们一件礼物而高兴，因参加一次葬礼而悲伤，他们随情景而高兴或悲伤，在这些感情之内，便是无动于衷和空虚。“我们确实感知到感情本身，但却是以一种不真实的方式感知的。它好像是真实的感情的影子。”我们的自然态度不是体验我们自己的感情，不是卷入到我们自己的快乐中，而是根据环境的感情范畴生

① 舍勒尔，《自我认识的偶像》，63 页及以下。

活。“一位被人爱的少女不把自己的感情投射在伊索尔德或朱丽叶特身上，她体验这些富有诗意的幻想感情，并悄悄地把它们放入她自己的生活中。只是在以后，一种个人的真实感情才能中断感情幻想的情结。”[1]但只要真实的感情没有产生，少女就不可能发现在她的爱情中错觉和诗意的成分。是她的将来感情的真实性揭示出她的目前感情的虚假，当目前的感情被体验到时，少女就在这些感情中“脱离现实”[2]，就像进入角色的演员，在此，我们没有能激起真实情绪的表象或观念，而是有许多假装的情绪和想像的感情。因此，我们在我们的整个实在性中不能每时每刻拥有自己，人们有权谈论内部知觉，谈论内部感官，谈论在我们和我们本身之间的、与我们的生活和我们的存在的认识每时每刻或多或少有关的“分析者”。留在内部知觉之内、又不对感官产生影响的东西不是无意识。在那里的东西不是“我的生活”，我的“整个存在”，也不是 436 如同柏格森的“内在的我”那样的不可靠结构，而是明显地出现在反省中的现象。问题只是在于我们做了些什么。我发现我是钟情的。目前发生在我身上的这些事实——我的现在向着我的将来的强烈运动，使我口讷的这种情绪，等待约会日期的这种焦急——都是我忘不了的。但我最终没有把它们联系在一起，即使我把它们联系在一起，我不也认为这是一种非常重要的感情，我现在才发现，如果没有这种爱情，我无法想像我的生活。回顾以往的岁月，我发现我的行为和我的思想被引向一个方向，我重新找到了一种结构、一种已实现的综合的痕迹。断言我至少已经知道我现在知

① 同上，89—95页。
② 让-保尔·萨特，《想像的事物》，243页。

道的东西，在过去的岁月里已经实现我刚才获得的关于我的认识，是不可能的。一般地说，否认我关于自己有许多需要知道的东西，预先在我自己的中心规定一种关于我的认识，我后来读了书籍和经历了我目前不加以怀疑的一些事件后得到的对自己的所有认识已预先包含在这种认识中，都是不可能的。对本身来说可能是透明的、其存在可归结为对存在的意识的意识概念和无意识概念并没有很大区别：两者都有同样的回顾性错觉，人们把我后来对自己的所有认识作为明确的对象放在我身上。通过我继续其辩证法、我刚刚发现的爱情，一开始就不是隐藏在无意识中的东西，更不是在我的意识前面的一个对象，而是我得以转向某个人的运动，我的思想和我的行为的转变，——我不是不知道爱情，因为是我在体验约会之前的焦虑不安，是我在感受约会来临时的快乐，爱情从头到尾被体验到，却没有被认识到。热恋中的人可比之于做梦者。梦的"明显内容"和"性意义"完全呈现给做梦者，因为是做梦者在做梦。不过，正是因为性欲是梦的普遍气氛，所以，由于缺少一个能衬托梦的明显内容和性意义的非性的背景，它们就不能作为性欲被主题化。当人们问做梦者是否意识到梦的性内容时，人们提了一个糟糕的问题。如果性欲就像我们在前面所解释的，是我们具有的与世界联系的一种方式，那么正如发生在梦中的情况，当我们的元性欲(méta-sexuel)存在消失时，性欲就无所不在，也无所在，性欲自然是模棱两可的，不能被确定为性欲。在做梦者看来，出现在梦中的大火不是一种用可接受的象征掩饰性冲动的方式，只有在醒来的人看来，大火才是一种象征；在梦的语言里，大火是性冲动的象征，因为脱离物质世界和严格的醒觉生活背景的做梦者仅根据意象的情感意义使用意象。梦的性意义不是无意识的，更不是

“有意识的”,因为梦不像醒觉生活那样“表达意思”,把一个事实范畴与另一个事实范畴联系起来,当人们把性欲凝结在“无意识意象”中,把用名称称呼性欲的一种意识置于做梦者的内心深处时,也弄错了。同样,在体验爱情的热恋中的人看来,爱情不是名称,不是人们能勾画和称呼的一样东西,也不是书本和报刊谈论的爱情,因为爱情是热恋中的人与世界建立联系的方式,是一种存在意义。之所以罪犯没有看到自己的罪行,叛徒没有看到自己的背叛行径,不是因为他们的行为以无意识的表象或倾向存在于他们的内心深处,而是因为他们的行为是相对封闭的诸世界,诸情境。如果我们处在情境中,我们受到迷惑,那么我们就不能看清我们自己,我们与我们自己的联系只能建立在模棱两可中。

但是,我们没有切中问题吗?如果错觉有时在意识中是可能的,那么错觉不是始终是能的吗?我们说,有想像的感情,我们卷入其中足以体验到它们,但还不足以使它们成为真实的感情。但是,有绝对的卷入吗?对卷入来说,最重要的不就是让卷入的人的自主性继续保存下去吗?因此,在这种不是完全卷入的意义上,我们不是不能把某些感情确定为真实的感情吗?用存在定义主体,也就是用主体得以自我超越的运动定义主体,不就是同时也使主体遭受错觉,因为主体不可能是虚无?由于在意识中不能用显现定义实在,我们就不割断我们与我们自己之间的联系,不把意识还原为一种难以理解的现实事物的单纯显现的条件?我们不是面对一种绝对意识或一种无止境的怀疑的选择吗?如果拒绝第一种解决办法,我们不就使我思成为不可能吗?——反对意见使我们来到问题的关键点。确实,我的存在不自我拥有,我的存在对本身不是外在的,因为我的存在是一种行为或一种行动,因为按照定义,

438

一种行为是从我拥有的东西到我追求的东西、从当前的我到意向中的我的剧烈转变。只要实际上我首先有欲望,我在爱或我在相信,只要我实现我自己的存在,我就能进行我思,就能确信自己确确实实有欲望,在爱或在相信。如果我不是这样,那么一种无法抵挡的怀疑就在世界上,也在我自己的思想上蔓延开来。我们不断地自忖,我的"爱好","我的愿望","我的心愿",我的"奇遇"是否真正是我自己的,我始终觉得它们是人为的、不真实的和虚假的。但是,这种怀疑因本身不是一种实际的怀疑,所以不能得到怀疑的确实性[①]。只有消除这些顾忌,闭上眼睛置身于"行动"中,我们才能离开怀疑,我们才能到达"真实"。因此,不是因为我以为我在,所以我才确信我存在,恰恰相反,我对我的思想的确实性来自思想的实际存在。我的爱、我的恨、我的欲望不是如同单纯的爱、恨和欲望的思想那样确实,相反,这些思想的确实性来自爱、恨和愿望的行为的确实性,我对这些行为深信不疑,因为是我完成这些行为。一切内部知觉都是不充分的,因为我不是他人能感知的一个对象,439 因为我实现我的实在性,我只能在行为中与自己建立联系。"我怀疑":关于这个命题,除了实际地怀疑,除了置身于怀疑的体验,除了以这种方式使这种怀疑作为怀疑的确实性存在,没有别的中止怀疑的方法。怀疑,始终是怀疑某东西,即使人们能"怀疑一切"。我确信能怀疑,因为我认为这样或那样的东西,乃至一切东西和我自己的存在是可怀疑的。我在我与"物体"的关系中认识自己,内

① "然而,这也是故意的行为,在其主人面前装出来的厚颜无耻?对这种她装出来的厚颜无耻的藐视不也是装出来的吗?对这种藐视的怀疑不也是……这使人无所适从,如果人们开始变得诚实,人们就再也不能停顿下来?"S. De 波伏瓦,《应邀而来》,232页。

部知觉是后来的，如果我不与我的怀疑建立联系，在其对象中体验我的怀疑，那么内部知觉是不可能的。我们关于外部知觉的论述也适用于内部知觉：内部知觉包含无限，它是一种永远不能完成的综合，它已经表现出来，尽管它没有完成。如果我想证实我对烟灰缸的知觉，那么我决无可能完成，知觉假定的东西多于我明确知道的东西。同样，如果我想证实我的怀疑的实在性，我也决无可能完成，因为首先需要怀疑我的怀疑的思想，再怀疑这种怀疑的思想本身，如此往下以至无穷。确实性来自作为行为的怀疑本身，而不是来自这些思想，如同物体和世界的确实性先于对物体和世界的性质的自发认识。正如人们所说的，知，就是知人们知，这不是因为后一种知的能力以知本身为基础，而是因为知本身以后一种知的能力为基础。我不能重建物体，然而，有被感知的物体，同样，我决无可能与我已经过去的生活一致，然而，是有内部知觉。在我自己方面，同一种原因使我有错觉和真实：也就是有我试图自我超越的行为。我思是对这个基本事实的认识。在命题"我思故我在"中，两种肯定是等值的，否则就没有我思。但是，还应该在这种等值的意义上取得一致：不是"我思"完全地包含"我在"，不是我的存在归结为我对我的存在的意识，恰恰相反，而是"我思"被纳入"我在"的超验性的运动，而是意识被纳入存在。

确实，即使不在愿望和感情的场合中，也至少在"纯思维"的行为中，似乎有必要承认我与我的绝对一致。如果我们加以承认，那么我们刚才所说的一切就有了问题，思维不但不表现为一种存在方式，而且真正地说，我们只从属于思维。所以，我们现在应该考察知性。我思考三角形，三角形被认为所属的三维空间，三角形的一条边的延伸部分，以及从三角形的一个顶点引出的对边平行线， 440

我发现这个顶点和这些线条组成的各角之和等于三角形的各角之和,也等于两个直角。我确信我认为得到证明的结果。这意味着我的构图不同于小孩在他的绘画中随意添加的,并且添加一笔就会改变绘画意义的线条("这是一所房屋,不,这是一只船,不,这是一个娃娃"),不是在我手下偶然产生的线条组合。在整个构图过程中,一切都与三角形有关。图形的产生不仅仅是一种实在的产生,而且也是一种纯概念的产生,我按照规则构图,我使各种属性,也就是与三角形的本质有关的各种关系出现在图形上,和小孩的绘画不同,它们不是实际存在于纸上的不确定图形使人想起的属性和关系。我意识到我在作证明,因为我发现构成假设的全部材料和我从中得出的结论之间的必然联系。正是这种必然性保证我能对无数的经验图形反复进行运算,这种必然性本身是由于在我的证明的每一步,在我每次引入新的关系时,我都意识到三角形和由这些关系决定的、不能使之消失的稳定结构。这就是为什么只要人们愿意,人们就能说,证明就是把已构成的各角之和放到两种 441 不同的组合中,就是认为已构成的各角之和等于三角形的各角之和,等于两个直角①,不过,应该补充一点②,我们不仅仅有相继出现的和相互排斥的两个图形(比如,在爱幻想的孩子的绘画中);在我看来,当第二个图形确定时,第一个图形仍继续存在,我把它等同于两个直角的各角之和就是我在别处把它等同于三角形的各角之和的同一种各角之和,只有当我超越现象或显现的范畴,到达本质(eidos)或存在的范畴,这才是可能的。如果没有一种在主动思

① 韦特海默,《关于格式塔理论的三篇论文》中的《创造性思维的推理过程》。
② A. 古维希,《格式塔心理学的一些观点和进展》,460 页。

维中的绝对自我拥有,真理看来是不可能的,缺少它,真理就不能在一系列连续运算中发展,不能产生一个恒真的结果。

如果没有我得以克服思维的各个阶段的时间离散性和我的心理事实的单纯实际存在的行为,就没有思维和真理,不过,关键在于理解这种行为。证明的必然性不是一种分析的必然性:能得出结论的构图实际上不包含在三角形的本质中,只有通过三角形的本质,构图才是可能的。预先包含人们后来证明的属性和人们为实现这种证明需经过的中间阶段的三角形定义,是没有的。延伸一条边,从顶点引出一条对边平行线,运用关于平行线及其正割定理,只有当我考虑出现在纸上、在绘画上或在想像事物中的三角形本身,它的外观,它的各条线的具体排列,它的格式塔,才是可能的。三角形的本质或概念不就在其中吗?——让我们先离开三角形的形式本质概念。不管人们如何考虑各种形式化的办法,不容置疑的是这些办法都不能产生一种虚构逻辑,人们不可能构思在丰富性方面等于图形视觉,能使我们通过一系列形式运算到达最初不依靠直觉得出的结论的三角形逻辑定义。人们会说,这仅仅涉及到发现的心理状态,之所以事后能在假设和结论之间建立一种不依靠直觉的联系,是因为直觉不是思维所必需的中介,是因为直觉在逻辑中没有位置。然而,形式化始终是追溯的,这个事实表明形式化仅仅在表面上是完全的,形式思维依赖于直觉思维。形式化能揭示推理所依据的和没有表达出来的公理,看来,形式化能增加推理的严密性,能显示我们的确实性的基础,但在事实上,确实性和真理的形成的原因始终是直觉思维,虽然推理规则是暗中地被接受的,或者正是由于这个原因。如果我们思考 vi formae(形式的本质),如果形式关系在我们看来最初不是凝结在某特殊事物 442

中，那么就没有真理的检验，无任何东西能固定“我们的灵魂的易变性”。如果我们不是一开始就认为假设是真的，那么我们就不能提出假设，以便从中推出结论。一个假设就是人们假定为真的东西，假言思维必须以实际真理的体验为前提。因此，构图涉及到三角形的形状，三角形占据空间的方式，以及在词语“在……上”、“通过”、“顶点”、“延伸”所表示的关系。这些关系是否构成了三角形的一种具体本质？之所以诸如“在……上”，“通过”等词语具有一种意义，是因为我对感性的或想像的，也就是至少潜在地处于我的知觉场中的，按照“上”和“下”、“左”和“右”定位的，也就是正如我们在前面指出的，包含在我对世界的整体把握中的三角形进行运算。构图不是根据三角形的定义和作为概念，而是根据三角形的形状和作为我的运动的极（pôle），阐明有关三角形的可能性。结论必然来自假设，因为几何学家在构图活动中体验到转换的可能性。让我们进一步描述这种活动。我们已经看到，这种活动显然不是一种单纯的手工作业，我的手和我的笔在纸上的实际移动，因为在这种情况下，构图和绘画之间没有任何区别，证明不是构图的结果。构图是一种行为，也就是说，实际的笔划向外面表达一种意向。但这种意向又是什么？我“考虑”三角形，在我看来，三角形是一个有向线条的系统，之所以诸如“角”和“方向”等词语在我看来有一种意义，是因为我位于某个点，我从那里看另外一个点，因为空间位置系统在我看来是一个可能运动的场。我就是以这种方式理解三角形的具体本质，三角形的具体本质不是客观“性质”的总和，而是一种态度的表达方式，我把握世界的某种方式，一种结构。在构图的时候，我把三角形的具体本质放到另一个结构，“平行线和正割”结构。这如何是可能的？这是因为我对三角形的知觉，可

443

以说，不是固定的和一成不变的，画在纸上的三角形图案只不过是三角形的外壳，它是被力线贯穿的，没有划出的和可能的方向从三角形的每一个地方产生。因为三角形包含在我对世界的把握中，所以三角形具有无限的可能性，已经实现的构图只不过是其中的一个特例。已经实现的构图有一种证明的价值，因为我使它从三角形的运动形式中涌现。它表达了我的一种能力：使作为我对三角形结构的知觉的对物体的某种把握的感性象征显现出来。这是一种创造性想像活动，而不是重返三角形的永恒概念。正如在康德看来，确定物体的空间位置不仅是一种精神活动，而是也是利用身体的运动机能[1]，当感觉产生时，运动把感觉引向运动所处的轨迹点上，同样，归根结底研究定位的客观规律的几何学家，也只有至少潜在地用他的身体来描述与定位有关的关系时，才能认识这些关系。几何学的研究对象是一种运动对象。这首先意味着我们身体不是一个物体，身体的运动也不是一种在客观空间里的单纯移位，否则，问题只是被转移了，身体本身的运动也不能解释物体定位的问题，因为身体本身的运动是一种物体的定位。正如康德承认的，应该有一种"空间产生的运动"[2]，它是有别于"在空间里的运动"的我们的意向运动，是物体和我们的被动身体的运动。不过，还需要说明的是，如果运动是空间产生的，则应排除身体的运动机能只是有构成能力的意识的一个"工具"[3]。如果有一种有构成能力的意识，那么身体的运动是运动仅仅是因为有构成能力的

---

① P. 拉歇兹一雷，《康德的图式论对知觉理论的可能用处》，和《对有构成能力的精神活动的反省》。

② P. 拉歇兹一雷，《对有构成能力的精神活动的反省》。

③ P. 拉歇兹一雷，《康德的图式论对知觉理论的可能用处》，7 页。

444 意识认为身体的运动是运动[1]；构成能力在身体的运动中重新找到的只是它放入其中的东西，在这一方面，身体甚至不是一个工具：身体是物体中的一个物体。在一种关于有构成能力的意识的哲学中，没有心理学，或至少心理学不能说出有充分根据的东西，心理学只有通过歪曲反省分析的结果，才能把这些结果应用到每一种特殊的内容中，因为心理学去掉了这些结果的先验意义。只有当身体的运动本身是一种最初的意向性，一种不同于认识的与物体建立联系的方式，才能在对世界的知觉中起作用。世界应在我们周围，不是作为我们对之进行综合的物体的系统，而是作为我们投射在它们上面的开放的物体总和。"空间产生的运动"表现的不是在世界中没有位置的某形而上学点的轨迹，而是从某个这里到某个那里且原则上可替代的轨迹。运动的计划是一种活动，也就是说，它在越过时空距离的同时也描绘了时空距离。因此，由于几何学家的思维必须依靠这种活动，所以不能与本身一致：几何学家的思维是超验性本身。之所以我能通过构图显现三角形的各种属性，之所以以这种方式被改变的图形始终是我作为出发点的同一个图形，最后，之所以我能进行一种有必然性特点的综合，不是因为我的构图基于包括其所有属性的一种三角形概念，不是因为我离开知觉意识，到达本质(eidos)：而是因为我通过身体对新的属性进行综合，身体一下子把我置于空间，其自主运动通过一系列明确的步骤能使我得到这种空间的整体观。几何学思维不能超越知觉意识，我是从知觉的世界得到本质概念的。我相信三角形现在

[1] "身体的运动应内在地具有空间轨迹的内在性，只有这种内在性能使我们把身体的运动设想为运动。" P. 拉歇兹—雷，同上，6 页。

有，将来始终也有等于两个直角的各角之和，以及几何学给予它的不怎么明显的所有其它属性，因为我有一个实在三角形的体验，因 445 为作为有形物体，三角形必然本身有它现在能或将来能表现出来的东西。如果被感知的物体在我们身上不是始终以作为它之所是的存在的理想形式为基础，那么就不会有存在的现象，数学思维在我们看来就是一种创造。我称之为三角形本质的东西不是别的，就是这种我们得以定义物体的一种已完成的综合的推断。

因为我们的身体能运动，也就是说，因为它与一种对世界的看法是不分离的，它就是这种已经实现的看法，所以我们的身体不仅是几何学综合的可能性条件，而且也是构成文化世界的所有表达和所有获得的可能性条件。当人们说思维是自发的，这并不意味着思维与本身一致，相反，而是意味着思维超越本身，言语就是思维得以在真理中永存的活动。事实上，显而易见的是，言语不能被当作思维的单纯外壳，表示也不能被当作一种自明的意义在一种随意的符号系统中的表达。人们经常说，语音和音位本身不表示任何东西，我们的意识在语言中只能找到它放人其中的东西。但由此或许能得出，语言不能告诉我们任何东西，至多只能在我们身上引起我们已有的意义的重新组合。语言的体验就在于驳斥这种看法。确实，联系必须以一种像词典给出的系统那样的对应系统为前提，但联系不止于此，是句子把它的意义给予每一个词语，是为了用于各种不同的场合，词语才逐渐具有一种不可能绝对加以规定的意义。一句重要的话，一本好书，强制性地规定了它们的意义。因此，在某种意义上，它们本身具有意义。至于说话的主体，表达活动也应该能使他超越他以前思考的东西，他在自己的话语中找到的东西应多于他想放人其中的东西，否则，我们就看不到孤

立的思维坚持不懈地寻找表达方式。因此，言语就是这种自相矛盾的活动，在这种活动中，我们试图通过意义已确定的词语和可自由支配的意义，到达一种原则上超出它，并最终改变和规定词语的446意义的一种意向，虽然意向本身与由词语表达的。已构成的语言在表达活动中的作用只是如同颜色在绘画中的作用：如果我们没有眼睛，或一般地说，如果我们没有感官，那么对我们来说就没有绘画，不过，绘画"说出"的东西多于我们的感官的单纯活动告诉我们的东西。因此，在感官材料方面的绘画，在已构成的语言材料方面的言语，应通过本身有一种表意功能，不必求助于观众或听众心目中自为存在的一种意义。"正如画家通过颜色，音乐家通过音符，我们试图通过词语用一种景象，或一种情绪，或一种抽象概念构成一种等同物或可溶于精神的种类。在这里，表达成了最重要的东西。我们向读者诉说，让读者分享我们的创造性的或富有想像力的活动，我们把对某东西或某感情的一种陈述放在读者心灵的秘密入口处。"①在画家或说话的主体那里，绘画和言语不是对一种既成思想的阐明，而是这种思想的占有。这就是为什么我们要区分表达一种已经获得的思想的第二言语和使这种第二言语首先为我们和为他人存在的最初言语。不过，已成为一种单义思想的单纯符号的所有词语能起到这样的作用，仅仅是因为它们首先是作为最初言语起作用的，当我们正在"获得"它们时，当它们仍起着最初的表达功能时，我们还能回想起它们作为一种未知的景象具有的高贵外观。因此，如果获得的经验的清晰性取决于我们得以在我们心中永远保存消逝的生活时刻的极其隐蔽的活动，那么

① 克洛代尔，《关于法国诗的感想，观点和建议》，11—12页。

自我拥有，与自我一致，并不是思维的定义，恰恰相反，而是表达的一个结果，至少是一种错觉。我们应该在一种享有其获得和只是在无限的表达过程中的一个暂停的思维下面，重新发现一种力图固定下来、并且只有使已构成的语言的资源服从一种新的用法才能固定下来的思维。这种活动应该被认为是一个最后的事实，因为人们试图对此作的任何解释——要么把新的意义归结为已经给出的意义的经验主义解释，要么提出内在于知识的最初形式的一种绝对知识的唯心主义解释——都在于否定这种活动。语言之所以超越我们，不仅仅是因为言语的运用始终必须以不是现实的和每一个词语所概括的许多思想为前提，而且也出于另一个更深刻的原因：在其现实性中的这些思想也不再是“纯粹的”思想，在这些思想中，符义（signifié）已超出符形（signifiant），有同样的被思的思维（la pensée pensée）的努力，以使与能思的思维（la pensée pensante）相称，有同样的使表达变得神秘的这两种思维的暂时结合。人们称之为概念的东西必然联系于一种表达活动，并把它的自主显现归因于表达活动。这就是一种文化物体，比如说，教堂、大街、铅笔或第九交响乐。人们会说，教堂可能毁于大火，大街和铅笔可能被摧毁，如果第九交响乐的所有乐谱和所有乐器都化为灰烬，那么第九交响乐只能在听到过它的人的记忆中保存短暂的几年，相反，三角形的概念及其属性则是不朽的。事实上，三角形的概念及其属性，二次方程的概念，有它们的历史和地理范围，如果我们得以接受它们的传统和传播它们的文化工具被摧毁，则需要有新的创造性表达活动使它们出现在世界上。唯一无可怀疑的是，一旦有了最初的出现，“后来的”出现即使是成功的也不会对二次方程增加任何东西，即使是失败的也不能减少二次方程的任何东西，因为二

447

次方程如同一笔取之不尽的财富留在我们中间。关于存在于精神领域的第九交响乐，人们也能这样说，正如普鲁斯特所说的，第九交响乐好歹已经被演奏过，更确切地说，它存在于比自然时间更奥秘的一种时间中。观念的时间不同于书籍的问世和失传、乐谱的问世和失传的时间。始终能重印的一本书总有一天会失传，其乐谱仅存几册的乐曲能意想不到地被重新发现，观念的存在不同于表达手段的经验存在，但是，观念能继续存在或者不复存在，清纯的天空可能转变成另一种颜色。我们已经区分了经验的言语，作为有声现象的词语，某词语在某时被某人说出，不需要思维就能产生的事实，——和先验的或真正的言语，一个概念得以开始存在的言语。但是，如果没有带着发音或发声器官和呼吸器官，或至少带着一个身体和运动能力的人，那么就不可能有言语，也没有概念。仍然无可怀疑的是，在言语中的思想看来比在音乐中或绘画中的思想更可能与它的物质工具分离和永远存在下去。在某种意义上，通过自然因果关系的会合而存在的所有三角形总是有等于两个直角的各角之和，即使人们忘记了学过的几何学，即使没有一个人再知道几何学。然而，这是因为在这种情况下，言语适合一种性质，而音乐和绘画如同诗那样产生自己的对象，一旦音乐和绘画意识到自己，就必然处在文化世界中。散文的言语，特别是科学的言语，是一种旨在表达自在自然的真理的文化存在。我们知道事实并非如此，关于科学的现代批判清楚地表明科学的建设性作用。“实在的”各种三角形，也就是被感知的各种三角形必然地永远有等于两个直角的各角之和，即使主观空间确实与欧几里得空间、而不是与非欧几里得空间有更多的一致。因此，在各种表达方式之间，没有根本的差别，我们不能优先考虑其中的一种表达方式，好

448

像该表达方式能表达自在的真理。言语和音乐一样是无声的，音乐和言语一样富有表现力。在任何情况下，表达都是创造性的，被表达的东西始终与表达不可分离。没有一种分析能使语言变得明确，把语言作为一个对象体展现在我们前面。言语活动只有在实际说话或听话的人看来才是明确的，只要我们想阐明使我们以这种方式，而不是以另一种方式理解的原因，言语活动就变得模糊。在言语活动方面，我们能援引我们关于知觉的论述和帕斯卡尔关于信念的论述：在这三种情况下，如果人们想把一眼看到的一种明确性归结为人们以为是这些组成部分的东西，那么明确性的同样奇迹就消失了。我说话，毫不含糊，我理解自己，人被我理解，我重新把握我的生活，他人重新把握他的生活。我说“我等了很长时间”，或者说某人“死了”，我认为我知道我说的东西。然而，如果我思考包含在我的话语中的时间或死亡的体验，那么我对此十分模糊。因为我想讨论话语，想重复把一种意义给予词语“死亡”和“时间”的表达活动，想展开它们保证我能对我的体验的大致把握，这些第二级或第三级的表达活动同其它表达活动一样，在每一个场合有其令人信服的明确性，但我却不能消除被表达的东西的基本模糊，也不能把我的思想与本身的距离化为无。是否应该由此得出[①]，在模糊中产生和发展、但能变得明确的语言只不过是一种无限思维（Pensée）的反面和给予我们的启示？这个结论可能会割断与我们刚才的分析的联系，并最终推翻我们已经证明的东西。语言超越我们，不过，我们在说话。如果我由此得出，有一种由我们的言语拼凑起来的超验思想，那么我们将假定表达的尝试已经完

449

① 如同B.帕兰所说的，《语言的本质和功能研究》，第十一章。

成，而我们刚才说它没有完成，我们将援引一种绝对思维，而我们刚才说这种绝对思维在我们看来是不可想像的。这就是帕斯卡尔的护教论原则，然而，人们越想证明人没有绝对能力，就越不能使关于一个绝对存在者的证明成为可能，反而成为可疑。事实上，分析要证明的，不是有一种在语言后面的超验思维，而是思维在言语中自我超越，而是言语本身造成人们想把思维建立在它上面的这种我与我、我与他人的一致。如果我们把一种超验思维放入语言现象，那么在最初事实和奇迹的双重意义上，语言现象不但没有得到解释，反而被取消了，因为问题在于一种思维活动为了被表达，今后要有继续存在下去的能力。这不是因为如同人们常说的，言语表达方式能作为记忆方法为我们所用：如果我们没有最终获得解释言语表达方式的内部能力，那么写在纸上或保存在记忆里的言语表达方式就毫无用处。表达，不是用与确定的思想联系在一起的一种固定符号系统代替新的思想，而是通过运用经常使用的词语，确保新的意向能继承过去，而是一下子把过去放入现在，把这个现在与一个将来连接起来，打开“获得的”思想将作为维度出现在其中的一种时间周期，我们今后不需要把获得的思想回忆或再现出来。人们所说的在思维中的无时间性的东西，就是为了以这种方式再现过去和进入将来而推定地源于所有的时间，因而不是超越时间的东西。无时间性的东西就是获得的经验。

450

始终由于这种获得，时间向我们提供最初的模式。如果时间是事件因为时间而相互排斥的维度，那么时间也是每一个事件因为世界而接受一种不可剥夺的位置的维度。说一个事件发生了，就是说该事件的发生将永远是真的。根据时间的本质，时间的每一时刻都规定了时间的其它时刻不能替代的一种存在。构图之

后，就获得了几何关系；即使我忘记了证明的具体步骤，数学方法也必须以一种惯例为依据。凡高的绘画永远铭刻我的在心中，一步跨出去之后，我就不能退回，即使我对我见到过的绘画没有留下确切的回忆，从此以后，我的审美体验也是了解凡高的绘画的一个人的审美体验，正如一个成为工人的资产者甚至在他当工人的方式中也始终是一个成为工人的资产者，如同一种行动永远地规定了我们，即使我们后来否认它和改变信仰。不管是接受，还是否认，存在始终承受它的过去。正如普鲁斯特所说的，我们处在过去的金字塔的表面，之所以我们没有看见过去，是因为我们无法摆脱客观思维。我们相信我们的过去在我们看来可归结为我们能沉思的明确回忆。我们把我们的存在和过去本身割裂开来，我们只允许我们的存在重新把握这个过去的当前痕迹。但是，如果我们不能从别处直接进入这个过去，这些痕迹如何能被确认为是过去的痕迹？应当把获得当作一种不可还原的现象。我们体验到的东西现在和永远为我们存在，老人谈论他的童年。发生的每一个现在都作为一个部分进入时间和向往永恒。永恒不是时间之外的另一个范畴，而是时间的气氛。也许，一种假的思想能同一种真的思想一样拥有这种永恒：如果我现在弄错了，那么我弄错这个事实永远是真的。因此，在真的思想中，应该有另一种丰富性，它不仅应该作为实际经历过的过去是真的，而且作为始终能在后来的时间里再现的永恒现在也是真的。不过，这并没有在事实的真理和理性的真理之间作出一种本质的区分。因为从我介入我的活动和思维的时候起，不是我的一个行动，也不是我的一种思想，哪怕是错误的思想，在追求一种价值或一种真理，并相应地将它的现实性保存在不仅作为不可磨灭的事实、而且也作为通向我后来认识到的更

451

完全的真理或价值的必要阶段的我以后的生活中。我的真理和这些错误一起构成,并把这些错误带进永恒。相应地,也不是一种理性的真理保存着一种人为性的协同因素:所谓的欧里几得几何学的透明性有一天会表现为对人类精神的某个历史时期来说的透明性,欧里几得几何学仅仅意味着人类在某个时期能把三维同质空间当作其思维的“基础”,能无怀疑地接受归纳学科把它当作空间的偶然规定的东西。因此,任何事实的真理都是理性的真理,任何理性的真理都是事实的真理。理性和真理、永恒和时间的关系如同反省和非反省、思维和语言或思维和知觉的关系,是现象学称之为 Fundierung(奠定基础)的这种双重意义关系,奠定者——时间,非反省,事实,语言,知觉——在被奠定者表现为奠定者的一种规定性或一种解释的意义上,是第一位的,这使奠定者不能取消被奠定者,但是,在经验主义的意义上,奠定者不是第一位的,被奠定者不完全是从奠定者派生出来的,因为奠定者是通过被奠定者显现出来的。因此,我们能不加区别地说,现在是永恒的开始,真正的永恒只不过是现在的升华。我们不能超越这种模棱两可,但是,当我们重新发现支撑一切东西、处在证明和表达中心的真正时间的直觉时,就能把这种模棱两可理解为是决定性的。布伦施维奇说[①]:“对精神的创造性能力的反省把这样一种感觉包含在体验的确实性中:在一种人们能证明的确定真理中,存在着一种超越真理和摆脱真理的真理灵魂,一种能摆脱这种真理的特殊表达,以便到达一种更全面、更深刻表达的灵魂,但这种发展并不有损于真正的永恒。”什么是人所没有的这种真正的永恒?什么是在任何表达之

452

① 《西方哲学中意识的发展》,794 页。

外的这种被表达的东西？如果我们有权利规定被表达的东西，为什么我们始终关心能得到更确切的表达？什么是人们把灵魂和真理安置在其周围的这种大一（Un），好像灵魂和真理以大一为目的，不以一个预定的终结为目的？一个超验存在（Etre）的概念至少有这种好处：不使每一个意识和主体间性得以在一种始终很困难的重新把握中形成其统一性的活动变得无用。确实，如果这些活动是我们能在我们自己的内心深处把握的东西，那么上帝的立场对澄清我们的生活毫无帮助。我们体验到的不是一种真正的永恒，一种大一（Un）的分享，而是我们得以在时间的偶然性中与我们自己、与他人建立联系的具体的重新把握活动，总之，是一种世界的分享，"在真理中的存在"与在世界上的存在没有不同。

现在，我们能对明证的问题表明我们的看法，描述真理的体验。有真理，如同有知觉：这不是因为我们不能把肯定的理由展现在我们面前——只有动机，我们只有对时间的把握，而不拥有时间——而是因为对时间来说，重要的是随着时间的流逝能自我恢复，能结合在可见的物体中，一眼看到的明证中。在某种意义上，任何意识都是知觉的意识。在我每时每刻称之为我的理性或我的观念的东西中，如果人们能展开它们的先决条件，那么人们始终能发现没有被阐明的体验，过去和现在的大量内容，不仅与我的思想的发生有关、而且也决定我的思想的意义的"沉淀下来的历史"[①]。为了一种绝对的和无先决条件的明证是可能的，为了我的思想能进入、连接和到达一种纯粹的"自己对自己的赞同"，按照康德主义者的说法，我的思想不再是一个事件，而是贯穿的活动，——按照经 453

① 胡塞尔，《形式的和先验的逻辑》，221页。

院哲学的说法，我的思想的形式实在性包含在它的客观实在性中，——按照马勒伯朗士的说法，我的思想不再是“知觉”，“感情”，或与真理的“联系”，以便成为真理的纯粹“观念”和“视觉”。换句话说，我不应该是我自己，而应成为一个纯粹的自我了解者，世界应不再存在于我的周围，以便成为在我面前的纯粹客体。至于我们的获得和这个先存在的世界造成的我们之所是，我们有一种悬置能力，这足以使我们不被限定。我能闭上眼睛，塞住耳朵，但我不能不看，不能不听，虽然我看见的只是我眼睛里的黑暗，我听到的只是寂静，同样，我能把我的获得的信念或信仰放入圆括号，但是，不管我思考，还是我决定，始终根据我以前相信的或做的东西。Habemus ideam veram（我们有真理的观念），我们拥有一种真理，只有当我们能主题化真理的所有理由，也就是只有当我们不再有所处，这种真理的体验才是绝对的知识。因此，真理的观念的实际拥有并没有给予我们权利肯定完全一致的思想和绝对创造能力的一种心智场所，真理的观念的实际拥有仅仅以一种意识的“目的论”[1] 为基础，这种意识的目的论将用这个最初的工具锻造出更完善的工具，再用这个更完善的工具锻造出还要完善的工具，以至无穷。胡塞尔说：“只有通过本质的直觉，才能阐明本质直觉的本质。”[2]对某特殊本质的直觉在我们的体验中必然先于直觉的本质。思考思维的唯一方法首先是思考某物，因此，对前一种思维来说，重要的不是把自己当作对象。思考思维，就是对思维采取一种我们首先在“物体”方面学到的态度，不是取消、而只是为了思维本

454

① 这个概念经常出现在胡塞尔的后期著作中。
② 《形式的和先验的逻辑》，220 页。

身追溯思维的不透明性。意识运动中的任何停顿，对象的任何规定，一个"某物"或一个观念的任何出现，都必须以至少不在这种关系下询问的一个主体为前提。这就是为什么如同笛卡尔所说的，某些观念确实以一种事实上不容反驳的明证呈现给我，一旦我们不再面对观念，这个事实确实也不再是理所当然的，不能消除怀疑的可能性。如果明证本身也能被怀疑，这不是一种偶然，因为确实性就是怀疑，是不能凝结在明显"真理"中的一种思想传统的重新把握，如果我不拒绝加以阐明的话。出于同样的理由，一种明证在事实上是不容反驳的，但至少是可拒绝的。这就是谈论一个唯一物体的两种方式：物体是不容反驳的，因为我理所当然地接受某种体验结果、某种思维场，正是出于这个理由，对某种我具有的和我继续有的，但仍然是偶然的和呈现给本身的有思维能力的本性来说，物体作为明证呈现给我。一个被感知的物体、一种几何关系或一种观念的确实性的获得只是因为我不再到处寻找解释，我相信它们。一旦我介入其中，置身于某种思维范畴，比如说，欧几里得空间或某个社会的存在条件，我就能找到明证，但它们不是最终的明证，因为欧几里得空间或某个社会不是唯一的可能存在。因此，对于确实性来说，重要的是在有待证实的条件下确定下来，有一种不是知识的临时形式、注定要被一种绝对知识代替，而是知识的最古老、最基本、最自觉或最成熟的形式的信念——在"原始的"和"基本的"双重意义上的一种最初信念。就是这个信念使一般的某物出现在我们前面，自发思维——怀疑或证明——后来就能联系于这个信念，以便肯定或否定一般的某物。有意义，有某物，而不是有虚无，有一系列协调的体验，一直在这里的烟灰缸，昨天我发现的、今天我认为能回想起的真理可以作证。当人们试图不通过

455 现象到达存在，也就是当人们以为存在是必然的，当人们割裂现象和存在，当人们把现象降为单纯的显现或单纯的可能存在时，现象或“世界”的这种明证就不能被认识到。第一种概念是斯宾诺莎的概念。在这里，最初信念从属于一种绝对的明证，夹杂着存在和虚无的“有某物”从属于一种“有绝对的存在”。人们把关于存在的任何询问作为无意义的询问加以拒绝：不可能问为什么有某物，而不是有虚无，有这个世界而不是有另一个世界，因为这个世界的形状和一个世界的存在本身只不过是必然存在的结果。第二种概念把明证还原为显现：我的所有真理毕竟只不过是在我看来和在像我的思想那样的一种既成思想看来的明证，我的所有真理与我的心理生理结构和这个世界的存在密切相关。人们能想像按照其它规律运作的其它思想，如同这个世界的其它可能世界。在这里，问题在于知道为什么有某物，而不是有虚无，为什么这个世界已经实现，但是，对这个问题的回答原则上是我们所不能及的，因为我们处在我们的心理生理结构中，这个结构如同我们的脸的形状或我们的牙齿的数目，是一个单纯的事实。第二种概念与第一种概念的差别不像看起来那么大：第二种概念必须暗暗地援引我们的实际明证被认为与之不一致的一种知识和一种绝对存在。在现象学的一种概念中，这种独断论和这种怀疑论都被超越。我们的思维规律和我们的明证就是不能与我们分离、包含在我们能用存在和可能存在构成的概念中的事实。问题不是我们局限于现象，不在于把意识放在它自己的状态中，在明显的存在之外保留另一个存在的可能性，把我们的思想当作事实中的一种事实，而是把存在定义为呈现给我们的东西，把意识定义为普遍事实。我思考，这样或那样的思想在我看来是真实的；我知道它不是无条件地真实，我知

道完全的阐述可能是一项无止境的工作；尽管如此，当我思考的时候，我仍然思考某物，我试图凭它来贬低这个真理的任何其它真理，如果在我看来能叫做真理，那么它应该与我体验到的“真实”思想一致。如果我试图想像其推理方式和我的推理方式不一样的火星人、或天使或一种神性思维，那么这种火星人的、天使的或神性的思维应出现在我的世界中，不会使我的世界爆炸①。我的思想，我的明证，不是其它事实中的一个事实，而是包括和决定任何其它可能存在的一种事实－价值。在我的世界存在的意义上，没有其它可能世界，这不是因为如同斯宾诺莎所认为的，我的世界是必然的，而是因为我能想像的任何“其它世界”局限于我的世界，以我的世界为界限，因而与我的世界是同一个世界。即使意识不是真理或绝对 a-létheia（无蔽，真理），意识至少也应排除任何绝对的虚假。我们的错误，我们的错觉，我们的问题，就是错误、错觉、问题。错误不是错误的意识，甚至排除错误的意识。我们的问题不是始终包含答案，站在马克思一边，说人只提出他能解决的问题，就是以另一种形式提出神学的乐观主义和假设世界的完成。我们的错误只有被认识到时才能成为真理，在真理的明显内容和潜在内容之间，在真理的表面意义和实际意义之间，存在着差别。真实的东西，就是错误和怀疑都不能把我们和真理隔开，因为错误和怀疑是被世界的界域围绕的，在这个界域中，意识的目的论要求我们找到解决它们的办法。最后，世界的偶然性不应该被理解为一种微不足道的存在，一种在必然存在的结构中的缺陷，一种对合理性的威

456

① 参见《逻辑研究》，I，117 页。人们有时称之为胡塞尔的理性主义的东西，实际上是承认作为不可剥夺的事实的主体，承认主体作为 omnitudo realitalis（普遍实在）针对的世界。

胁，也不应该被理解为应通过某种更深刻的必然性的发现，需尽早解决的一个问题。这就是在世界之内的实体的偶然性。相反，本体论的偶然性，世界本身的偶然性，是根本的，是最初作为我们的真理概念的基础的东西。世界是实在事物，必然性和可能性只不过是实在事物的组成部分。

总之，我们把时间的深度还给我思。之所以没有无止境的怀疑，之所以“我思”，是因为我处在临时的思想中，是因为我通过事实超越时间的不连续性。因此，视觉在先于视觉和在视觉之后继续存在的和被看到的物体中解体。我们是否已走出困境？我们承认，视觉的确实性和物体的确实性是密切相关的；是否应该由此得出，被看到的物体不是绝对确定的，就像我们在错觉中所看到的，视觉就在这种不确定之中产生，——或者相反，视觉是绝对确定的，被看到的物体也是绝对确定的，我确实没有弄错？第二种解决办法在于重建我们已经排除的内在性。但如果我们采用第一种解决办法，那么思维将与思维本身分离，只有人们用字面上的定义称为内部状态的“意识事实”，但在我看来，意识事实和物体一样含糊，不再有内在性，也不再有意识，我思的体验又一次被忽略。当我们描述通过其身体介人一个世界、通过其语言介人一种历史、通过其成见介入一种思维的具体形式的意识时，问题不在于把意识放回一系列客观事件（即使是“心理”事件）中，和世界的因果关系中。怀疑者不能在怀疑的时候，怀疑他在怀疑。怀疑，即使普遍的怀疑，也不是我的思想的消失，只不过是一种假消失，我不能摆脱存在，我的怀疑行为本身证明了一种确实性的可能性，我的怀疑行为我存在，我介人其中，我置身于其中，我在完成我的怀疑行为时，我不能假装我是虚无。抛开所有物体的反省，在反省不能自以为

已被取消、不能与自己保持距离的意义上,至少发现自己呈现给自己。但这并不是意味着反省和思维是完全被证实的最初事实。正如蒙田清楚地看到的,人们还能询问带着历史沉淀、充满着它自己的存在的这种思维,人们还能怀疑被当作思维的确定方式、被当作对一个可怀疑对象的意识的怀疑本身,彻底反省的表达式不是“我什么都不知道”——这个表达式很容易被人当场发现矛盾——而是笛卡尔没有忘记的表达式“我知道什么?”人们通常认为笛卡尔超越了作为一种状态的怀疑论的怀疑,把怀疑当作一种方法,一种行为,认为笛卡尔以这种方式为意识找到一个固定点和重建确实性。但是,说真的,笛卡尔没有让怀疑止于怀疑本身的确实性,好 458 像怀疑行为足以消除怀疑和带来确实性。他把怀疑引向更远。他不说“我怀疑,我在”,而是说“我思,我在”,这意味着怀疑本身不是作为实际的怀疑、而是作为怀疑的思想是确定的,因为人们也能对这种思想说同样的话,绝对确定的唯一命题是“我思”,或“某物向我显现”,怀疑止于这个命题,因为这个命题是被怀疑蕴涵的。完全占据我的意识和限制我的自由的行为和个人体验,是没有的,“一种能取消和结束思维能力的思维——某种能最终锁上锁的锁舌位置,是不存在的。在思维看来是一种在其发展形成的解决办法和作为这种经常不一致的最终一致的思维,是没有的。”①任何个别思想都不能在我们的思想的中心触及到我们,如果没有作为其证明的另一种思想,个别思想是难以想像的。这不是一种人们能想像的被摆脱的意识的不完全。如果应该有意识,如果某物应该向某人显现,那么在我们的所有个别思想后面必然有一个非存

① 瓦莱里,《达·芬奇方法引论》,杂论,194页。

在的隐藏处,有一个自我(Soi)。我不应该把我归结为一系列“意识”,每一个意识应该带着历史沉淀和占据意识的感性含义,呈现给一个永远的不在场者。因此,这就是我的处境:为知道我们在思考,我们应首先实际上在思考。不过,这种介入不能消除所有怀疑,我的思想不能压制我的询问能力;被当作我的历史事件的一个词语和一个概念,在我看来有一种意义,仅仅是因为我从内部重新把握这种意义。我知道我通过我具有的这样或那样的个别思想进行思考,我知道我具有这些思想是因为我接受了它们,也就是因为459 我知道我通常进行思考。对一个超验的东西的追求和对追求超验的东西的自我的看法,被联系者的意识和联系者的意识,处在一种循环关系中。问题在于理解我何以是我的一般思想的构成者,否则我的思想不会被人想到,不会被人注意到,因而不是一种思想——没有我的个别思想的存在,因为我没有清楚地看到它们产生,我只能通过它们认识自己。问题在于理解主体性是依存的,也是无性、数、格变化的。

让我们以语言为例加以分析。有一种使用语言和发出词语的声音的自我意识。我阅读《第二沉思》。问题就来自我,而且是来自确实是我的我、不是笛卡尔的我的一个观念上的我,来自每一个有反省能力的人的我。根据词语的意义和概念的联系,我得出这个结论:事实上,因为我思,所以我在,但这是一种凭言语的我思,我只有通过语言的中介才能理解我的思想和我的存在,这个我思的真正表达式应该是:“人们思,人们在”。语言的奇迹是它能被人遗忘:我注视画在纸上的线条,从我关注线条表示的意义的时候起,我不再看到线条。纸,写在纸上的文字,我的眼睛和我的身体,只不过是某种不可见活动所必需的最起码条件。表达在被表达的

东西前面消失，这就是为什么表达的中介作用不能被人注意到，这就是为什么笛卡尔从来没有提到表达的中介作用。笛卡尔，尤其是他的读者，开始在一个已经说话的世界中沉思。我们具有的在表达之外到达一种与表达分离的、表达只不过是其外壳和偶然表现的真理的确实性，就是把表达放在我们中的语言。只有当意义形成，才能出现单纯的符号。完全的觉悟应重新发现符号和意义首先出现在其中的表达的统一性。当一个小孩还不会说话的时候，或当他还不会说成人的语言的时候，发生在他周围的语言客套还不能对他起作用，他虽然在我们旁边，却如同坐在剧院最后一排位置的观众，他虽然看到我们笑，看到我们做手势，听到带有鼻音的音调，但是，在这些手势之后，在这些词语后面，什么东西也没有，在他看来什么也没有发生。当小孩为自己创造情境时，语言就向他呈现意义。在一部儿童作品中，人们讲述了一个男孩的失望，他戴上眼镜，手里拿着他的祖母的书，以为自己能发现祖母讲给他听的故事。寓言以两句韵文结尾： 460

真扫兴！故事在哪里？

我只看到白纸黑字。

在儿童看来，"故事"和被表达的东西不是"观念"或"意义"，言语和阅读不是一种"智力活动"。故事是戴上眼镜，低头阅读时，能使之奇迹般地显现的一个世界。总之，语言具有的使被表达的东西存在，为思维开辟道路、新的维度、新的景象的能力，对成人和儿童来说都是难以理解的。在任何成功的作品中，进入读者心灵的意义都超越了已经形成的语言和思想，并奇迹般地在口头语中表现出来，就像故事离开了祖母的书。之所以我们以为通过思维直接和一个真理世界建立联系，把其它世界连接到这个真理世界，之

所以我们觉得笛卡尔的著作仅仅在我们心中唤起已经形成的思想，之所以我们没有从外面得知任何东西，最后，之所以哲学家在一种应该是彻底的沉思中，没有提到作为**被读到的**我思的条件的语言，不再明确地要求我们从我思的概念转到我思的实践，是因为表达活动在我们看来是不言而喻的，表达活动已包括在我们的获得中。因此，我们在阅读笛卡尔著作时得到的我思(甚至笛卡尔为了表达和当他转向他自己的生活，确定和客观化他自己的生活，把他自己的生活"描述"为无可怀疑的时候进行的我思)，是一种说出的、处在词语中的、根据词语被理解的我思，出于同样的理由，是没有到达其目的的我思，因为我们的一部分存在，在于在概念上确定我们的生活和认为我们的生活是无可怀疑的存在，本身不能被确定和思考。我们是否应该由此得出，语言包围着我们，我们受语言引导，就像实在论者认为自己由外部世界决定，或神学家认为自己受上帝指引？这种看法忽略了另一半真理。因为词语，比如说，词语"我思"，词语"在"，毕竟能有一种经验的和统计的意义，词语确实不直接针对我的体验，词语以一种来源不明的和普遍的思维为基础，但我不能发现词语中的任何意义，哪怕是派生的和不真实的意义，如果我不在说话之前与我自己的生活和我自己的思想建立联系，如果说出的我思不能在我那里遇到一个沉默的我思，那么我就不能阅读笛卡尔著作。笛卡尔在写《沉思集》的时候，指的就是这个沉默的我思，他推动和指引所有的表达活动，这些表达活动按照定义始终缺少它们的目的，因为它们在笛卡尔的存在和他对存在的认识之间，插入了文化获得的深度，但如果笛卡尔没有首先看到他的存在，那么表达活动就是不可能的。全部问题在于理解沉默的我思，把仅仅真正地在沉默中的我思的东西放入沉默的我思，

461

不借口意识不是语言的产物把语言当作意识的产物。

事实上，词语和词语的意义都不是由意识构成的。让我们加以解释。确实，词语不能归结为它的一种具体表现，比如，词语“雪子”不是我刚才写在纸上的符号，不是我有一天在一书本里第一次看到的另一种符号，也不是当我发出它的音时穿过空气的这种声音。这一切只不过是词语的再现，我在这些再现中认出词语，但词语不完全体现在这些再现中。因此，我能说词语“雪子”是这些表现的完全的统一性吗？我能说它仅仅为我的意识和通过一种认同的综合存在吗？这种看法忽略了心理学告诉我们的关于语言的描述。我们已经知道，说话不是回忆词语表象和根据想像的模式发词语的音。现代心理学对词语表象作了批判，指出有说话能力的主体不需要回忆他要说的词语，就能进行言语活动，抛开了作为表象、作为意识对象的词语，揭示了不是作为词语认识的词语运动存在。当我理解“雪子”一词时，它并不是我通过认同的综合认识的一个对象，而是我的发音器官的某种运用，作为在世界上存在的我的身体的某种变化，它的概括性不是概念的概括性，而是我的身体能“理解”的一种行为方式的概括性，因为我的身体是产生行为、尤其是产生音位的一种能力。我有一天“领悟”到“雪子”一词，就像人们模仿一个动作，也就是说，不是分解词语和把一种发声和发音运动对应于听到的词语的每一个部分，而是把词语听成是有声世界的一种唯一变化，因为这种有声实体根据存在于我的知觉可能性和我的运动可能性，我共有的和开放的存在的因素之间的整体对应，显现为“需读出其声音的某物”。词语不是被一种说话的能力，最终说来，不是被和我的身体及其知觉和实践场的最初体验一起呈现给我的一种运动能力检查的、分析的、认识的和构成的，而 462

是被这种运动能力把握的和接受的。至于词语的意义，我学习它就像学习使用一件工具，我观察它在某种情境的场合中的运用。词语的意义不是由物体的一定数量的物理性质构成的，它首先是它在一种人的体验中，比如说，我对从天上落下来就成形的这些坚硬的、易碎的、可溶化的颗粒表现出的惊讶中，呈现的外观。这是有人性的东西和无人性的东西的相遇，同一种世界的行为，其样式的某种变化，意义的概括性和词语的概括性一样，不是概念的概括性，而是作为类型的世界的概括性。因此，语言必须以一种语言的意识，一种包含有说话能力的世界且词语首先能在那里获得形状和意义的意识沉默为前提。就是这个理由使意识不受制于某种经验语言，使语言能被表达和被理解，最后，使语言不是在社会学家意义上的一种外来获得。在说出的我思之外，在变为陈述和本质真理的我思之外，还有一种沉默的我思，一种通过我对我的体验。但是，这种无性、数、格变化的主体性只能不可靠地把握本身和把握世界；它不构成世界，它把周围的世界设想为不是它产生的一个场；它不构成词语，它说话如同人们在高兴时唱歌；它不构成词语的意义，在它看来，词语的意义在它与世界和居在世界的其他人的联系中涌现，处在多种行为的相互作用中，一旦被“获得”，就如同动作的意义一样确切和一样不可确定。沉默的我思，自己对自己的呈现，是存在本身，先于任何哲学，但是，它只能在受到威胁的极限情境中认识自己：例如在死的焦虑中，或在他人注视我的焦虑中。人们认为是思想的思想，如纯粹的自我感情，还没有被想到，需要被揭示。决定语言的意识只不过是对世界的一种整体的和模糊的把握，如同刚出生的婴儿的意识，或即将淹死和拼命挣扎的人的意识，如果个人知识确实建立在这种最初看法上，那么这种最初

看法也确实指望被知觉探索和被言语重新获得、确定和阐明。沉默的意识只能被理解为在一个“需思考”的模糊世界前面的一般我思。任何特别的把握，甚至哲学对这个一般计划的重新把握，都要求主体展现主体不知道其秘密的能力，特别是要求主体成为有说话能力的主体。沉默的我思只有当它自我表达的时候，才是我思。

这些说法可能令人费解：如果最后的主体性不是从它存在的时候起立即思考自己，它们如何能在以后思考自己？不思考的东西如何能开始思考？主体性不能归结为在外面起作用、但又对此一无所知的一个物体或一种力量的条件？——我们不是想说最初的我(Je)不能自知。如果最初的我不能自知，那么实际上它可能是一个物体，无任何东西能使它后来成为意识。我们只是不承认最初的我有客观思维，对世界和对本身的自发意识。我们的这些话表示什么意思？要么这些话没有任何意义，要么它们表示我们不应该假设一种衬托和支撑最初的主体性对本身和对世界的模糊把握的明确意识。如果人们以为视觉不仅是如同消化或呼吸那样的一种功能，脱离有一种意义的整体的一系列过程，而且也以为视觉本身就是这个整体和这种意义，这种将来先于现在、整体先于部分的事实，那么我的视觉就是一种“看的思维”。只有通过提前和意向，才能有视觉，就像如果意向针对的对象是现成地和无动机地呈现给意向的，那么真正地说，意向就不可能是意向，确实，在主体性的中心，任何视觉最终都必须以经验知觉决定的、但不是经验知觉产生的一种关于世界的整体计划或推理方式为前提。但是，如果人们以为视觉本身与其对象建立联系，视觉意识到本身处在一种绝对的透明中，并且作为它本身在可见世界中的呈现的创造者，464 那么视觉就不是看的思维。关键在于理解我们之所是的世界计

划。我们在前面关于与世界看法不能分离的世界的论述，也能在这里帮助我们理解内在于世界的主体性。没有质料(hylè)，没有与其它感觉或与其他人的感觉没有联系的感觉，出于同样的理由，也没有形式(morphè)，没有把一种意义给予一种微不足道的方式，保证我的体验和主体间体验的先验统一性的感知或统觉。我的朋友保尔和我正在注视一个景象。发生了什么事情？是否应该说我们每个人有自己的感觉，不可交流的认识内容？是否应该说在纯粹的主观体验方面，我们局限于不同的视觉角度？是否应该说在我们看来，景象不是两个相同的东西，而只不过是一种特殊的同一性？如果在客观化反省之前先考虑我的知觉本身，那么我在任何时候都意识不到我处在我的感觉中。我的朋友保尔和我用手指指出景象的某些细节部分，向我指出钟楼的保尔的手指，并不是我以为指向为我的钟楼的为我的手指，而是向我指出保尔看到的钟楼的保尔的手指，反过来说，当我指出我看到的景象的某个点时，我并不以为我根据一种先定和谐引起完全和我的内部视觉相同的保尔的内部视觉：我反而以为我的指出动作侵人保尔的世界和引导他的目光。当我想起保尔时，我并没有想到通过中间符号和我的感觉流动有直接联系的个人感觉流动，而是想到和我生活在同一个世界上、和我有同一种历史、我通过这个世界和历史与之建立联系的某个人。我们是否应该说这里的问题在于一种理想的统一性，说我的世界就是保尔的世界，就像人们在东京谈论的二次方程就是人们在巴黎谈论的二次方程，说世界的理想性保证了世界的主体间的价值？但是，理想的统一性不能进一步使我们满意，因为它也存在于希腊人看到的伊米托斯山和我看到的伊米托斯山之间。不过，我在考虑这些焦黄色的山坡时，我对自己说，希腊人曾

经看到过这些山坡，是毫无意义的，我不能认定它们是同一些山 465 坡。相反，保尔和我“一起”看到景象，我们共同出现在景象前面，在我俩看来，景象是相同的，不仅作为纯概念性的意义，而且也作为世界样式的某种独特风格，直到它的亲在(eccéité)。世界的统一性与时空距离一起降解和分裂，而理想的统一性(原则上)无损耗地穿过的时空距离。这是因为景象触及我和影响我，因为景象在我最独特的存在中遇到我，因为它是我对景象的看法，因为我得到景象本身，我得到的景象在保尔看来和在我看来是相同的。普遍性和世界处在个别性和主体的中心。只要人们把世界当作一个对一象(ob-jet)，我们就不能理解世界。只要世界是我们体验的场，只要我们只不过是对世界的一种看法，我们立即就能理解世界，因为我们的心理物理存在的最神秘振动已经揭示了世界，性质是物体的轮廓，物体是世界的轮廓。在马勒伯朗士看来只不过是一部“未完成作品”，用胡塞尔比之于身体的话来说“不能被完整构成”的世界，不需要一个有构成能力的主体，甚至排斥这样的主体。仅仅因为我的现象凝结在一个物体中，我的现象在其展开中观察到某种恒常的方式，主体性的一种开放的和不确定的统一性才必须对应于出现在我自己的和主体间的体验的一致中、我通过不确定的界域推测其可能完成的这种存在的开始，对应于这种世界的开放统一性。如同世界的统一性，每当我进行知觉，每当我获得一种明证时，我(Je)的统一性与其说被体验到，还不如说作为理由被引用。普遍的我(Je)是这些明亮的形状清楚地显现在其上的背景，我正是通过一种当前的思想形成我的思想的统一性。在我的个人思想之内，为了构成沉默的我思和世界的最初计划，还需要什么？如果我在个人行为之外能隐隐约约看见自己，那么我究竟是

什么？我是一个场，我是一种体验。人终有一天会处在精神饱满的状态中：即使在睡眠时，也不能停止看或不看、感知或不感知、痛苦或高兴、思考或休息，总之，不能停止用世界“解释”自己。没有一系列新的感觉或意识状态，甚至也没有新的单子或新的视觉角度，因为我不固定于任何一个单子，因为我能变化观看位置，仅局限于始终占据一个观看位置和每次只占据一个观看位置，——我们说，有一种新的处境可能性。我的出生的事件没有消失，它不是按客观世界的一个事件的方式进入虚无，它开始一个未来，这不是因为原因决定结果，而是因为一种处境一旦形成，就必然导致某种结局。从此以后，有一种新的“环境”，世界得到一层新的意义。在孩子出生的屋子里，所有东西都改变了意义，所有东西都期待孩子来进行尚未确定的处理，又有一个他人来到世上，一个新的历史，不管是长的还是短的，刚刚形成，一本新的人生记录簿开始了。我的最初知觉，带着围绕它的界域，是一个始终呈现的事件，一种难忘的习惯；即使作为有思维能力的主体，我也还是这种最初知觉，最初知觉开创的同一种生活的继续。在某种意义上，除了有在世界中的分离物体，不再有在一种生活中的意识行为或各种体验(Erlebnisse)。正如我们已经看到的，当我围绕一个物体转一圈，我不能从中获得我后来通过一种几何图概念加以协调的一系列透视景象，在显然是超越时间的物体中，只有少量“移动”，同样，我不是一系列心理行为，也不是把心理行为汇集在一种综合的统一性中的一个中心的我(Je)，而是与本身不分离的一种唯一的体验、一种唯一的“生命联系”①，一种唯一的时间性，这种时间性通过其出生得到解释，在每一刻现在中证实其出生。我思重新发现的，就是这

466

① Zusammenhang des Lebens，海德格尔，《存在与时间》，388 页。

种到来或这个先验事件。第一真理确实是“我思”，但条件是人们在世界上存在时要把它理解为“我属于我”①。当我们想深入主体性的时候，如果我们怀疑所有物体，悬置我们的所有信仰，那么我们只能把兰波②所说的“我们不在世上”的非人背景看作是我们的个人介入的界域，看成是作为世界幽灵的一般某物的能力。内部 467 世界和外部世界是不可分离的。世界就在里面，我就在我的外面。当我感知这张桌子时，桌面的知觉不应不知道桌脚的知觉，否则物体将解体。当我听一段旋律时，每一个时刻应连接到下一个时刻，否则就没有旋律。不过，桌子和它的外在部分一起存在。对旋律来说，连续是必需的。连接活动在远离和保持距离，我只是在逃避的时候才与自己有联系。帕斯卡尔在一篇著名的思想录中指出，我在一种关系下理解世界，我在另一种关系下理解自己。应该说，我在同一种关系下理解世界，因为在我看来有近处的东西和远处的东西，最初的平面和界域，因为世界就以这种方式在我面前呈现景象和意义，也就是因为我在世界上，世界理解我。我们不说世界的概念与主体的概念不可分离，我们不说主体以为自己与身体的概念和世界的概念不可分离，因为如果这只是一种想像的关系，那么由于这一点，世界的概念将使作为思想者的主体的绝对独立性继续存在下去，主体将不有所处。之所以主体在处境中，之所以主体只不过是处境的一种可能性，是因为只有当主体实际上是身体，并通过这个身体进入世界，才能实现其自我性。之所以我反省主体性的本质，发现主体性的本质联系于身体的本质及世界的本

① 海德格尔，《存在与时间》，124—125 页。

② 兰波（Rimbaud Arthur，1854—1891），法国诗人。——译者

质，是因为作为主体性的我的存在就是作为身体的我的存在和世界的存在，是因为被具体看待的作为我之所是的主体最终与这个身体和这个世界不可分离。我们在主体的中心重新发现的本体论世界和身体，不是观念上的世界和观念上的身体，而是在一种整体把握中的世界本身，而是作为有认识能力的身体的身体本身。

但是，人们会说，如果世界的统一性不是建立在意识的统一性上，如果世界不是一种构成作用的结果，为什么显现是一致的和汇集在物体中，概念中，真理中——为什么我们的游移的思想，我们的生活的事件和共同历史的事件，至少在某些时候呈现出一种共同的意义和方向和在一种观念下被理解？为什么我的生活能重新投射在言语中，意向中，行为中？这是合理性的问题。我们知道，传统思维归根结底试图用一个自在世界或一个绝对精神来解释一致性。这样的解释从合理性的现象中得到它们所能有的说服力，因此，这些解释没有阐明合理性的现象，也不可能比合理性的现象更清楚。在我看来，绝对思维（Pensée）不比我的有限精神更清楚，因为我通过我的有限精神思考绝对思维。我们在世界上存在，也就是说，物体显现出来，一个无限的个体显示出来，每一种存在理解自己，并且理解其它存在。唯一需要认识的是作为我们的所有确实性的基础的这些现象。对一个绝对精神或一个与我们分离的自在世界的信仰，只不过是这种最初信念的一种合理化。

第二章　时间性

时间是生命的方向(sens[1]:如同人们所说的一条河流的方向,一个句子的意义,一块织物的方向,嗅觉的方向)。

克洛代尔,《诗的艺术》

此在的意义是时间性。

海德格尔,《存在与时间》,331 页

之所以我们在前面的论述中,在把我们引向主体性的道路上已经涉及到了时间,首先是因为作为我们自己的体验的所有体验是按前后顺序排列的,其次是因为按照康德的说法,时间性是内在意义的形式,时间性是"心理事实"最普遍特征,但在事实上,不需要预言时间的分析将提供给我们的东西,我们已经在时间和主体性之间发现了一种更内在的关系。我们刚才看到,不可能作为一系列心理事件的主体,也不可能是永恒的。无论如何,主体是时间的,这不是由于人体结构的某种偶然性,而是出于一种内在的必然性。我们必然对主体和时间形成一种它们从里面上建立联系的概

① sens 一词有"方向"和"意义"两种含义。——译者

念。从现在开始，我们能把我们在前面关于性欲和空间性的论述用于时间性：存在不可能有外在的或偶然的属性。如果存在不是完整的存在，如果不再现和接受其“属性”，不把其属性当作其存在的维度，那么存在就不可能有空间的、性的、时间的特征，因此，只要稍加分析，每一种属性实际上与主体性本身有关。没有主要问题和次要问题之分：所有问题都有同一个中心。分析时间，不是从一种先定的主体性概念得出结论，而是通过时间理解时间的具体结构。之所以我们能理解主体，是因为我们不是在其纯粹的形式中，而是在其各个维度的相互作用中研究主体。因此，我们也应该在时间中考虑时间，正是按照其内在辩证法，我们才能重建我们的主体概念。

人们说，时间过去或流逝。人们谈论时间的流动。我目前看到流过的水流是几天前当冰川融化时在山间形成的；目前，水流在我面前，它奔向和汇入大海。如果时间性类似于一条河流，那么时间从过去流向现在和将来。现在是过去的结果，将来是现在的结果。事实上，这个著名的隐喻是十分含糊的。因为*如果考虑事情本身*，那么冰雪的融化和由此产生的结果并不是连续的事件，更确切地说，事件概念本身在客观世界中没有位置。当我说前天冰川融化形成的水流在目前流过时，我暗指有一个处在世界中某个位置的目击者，我比较他看到的连续景象：他在那里目睹冰雪的融化，他顺流而下，或者两天以后，他在河边看到他在源头投下的木块流过。诸“事件”是被一个在客观世界的时空整体中的有限观察者分割的。但是，如果我考虑这个世界本身，那么只有一个唯一的不可分割的和不变化的存在。变化必须以我处在的和我从那里看到事情发生的某个位置为前提；如果没有目睹事情发生、其有限的

视觉角度以事情的个别性为基础的某个人,那么也就没有事件。时间必须以一种对时间的看法为前提。因此,时间不是如同一条小河,时间不是一种流动的物质。之所以这个隐喻自赫拉克利特流传到今天,是因为我们暗暗地把看到小河流动的一个目击者放在小河中。当我们说小河流逝时,我们就是这样做的,因为这等于设想在只有一个在自身之外的物体的地方,有一种发生在其表现之外的小河的个别性或内在性。不过,一旦我们引入了一个观察者,一旦这个观察者注视着小河流动,或在河边看到小河流过,时间的关系就被颠倒了。在第二种情况下,已经流过的水量不是流向将来,而是流进过去;将—来(ä-venir)在源头那一边,时间不是来自过去。不是过去推动现在,也不是现在推动在存在中的将来;将来不是在观察者的后面形成的,而是在观察者的前而形成的,就像暴风雨是在地平线附近形成的。如果观察者坐在一只小船上顺流而下,那么我们能说他和水流一起流向将来,但将来并不是在河口等待着他的新的景象,时间的流动也不是小河本身:而是处于运动中的观察者看来的景象的展开。因此,时间不是我能把它记录下来的一种实在过程,一种实际连续。时间产生于我与物体的关系。在事物本身中,将来和过去在一种预先存在和永恒存在之中;明天将流过的水流目前在源头,刚刚流过的水流目前在不远的下游山间。在我看来,过去和将来的事件在眼前的世界中。人们经常说,在事物本身中,将来还没有来到,过去已一去不复返,确切地说,现在只不过是一种界限,因此,时间在崩溃。这就是为什么莱布尼茨能把客观世界定义为 mens momemtanea(时间的精神),这就是为什么奥古斯丁为了构造时间,除了现在的在场,还需要过去的在场和将来的在场。但是,我们应该确切地理解他们的意思。之

471

所以客观世界不能包含时间，不是因为客观世界太狭窄，而是因为我们必须把一部分将来和一部分过去放入客观世界。过去和将来在只能多余地存在于世界中，过去和将来存在于现在。为了成为是时间的存在，存在所缺少的是别处、以前和明天的非存在。客观世界过于充盈，以至容不下时间。过去和将来离开本身，退出存在，从主体性旁边经过，以便在那里寻找一种与其本质一致的非存在的可能性，而不是寻找某种实在的支撑。如果我们把客观世界和朝向客观世界的有限视觉角度分开，如果我们把客观世界确定为自在的，那么我们在客观世界中只能发现诸"现在"。这些不呈现给任何人的现在，更不可能具备时间的特性，不能前后相连。包含在常识的比喻中，能被说成是"现在的连续"①的时间定义，不仅错误地把过去和将来当作现在，而且也不能自圆其说，因为它推翻了"现在"的定义本身和连续的定义。472

因此，如果我们"在意识中"重犯把时间定义为现在的连续的错误，那么当我们把时间从事物移到我们身上时，也不能得到任何东西。不过，当心理学家试图用回忆"解释"过去的意识，用这些回忆在我们前面的投射"解释"对将来的意识时，他们就是这样做的。例如，在柏格森看来，对记忆的"生理学理论"的驳斥基于因果的解释；它在于证明大脑痕迹和其它的身体结构不是记忆现象的充分原因；比如，在进行性失语症中，人们没有在身体中找到能解释回忆按顺序消失的证据。由此引出的争论不支持过去保存在身体中的概念：身体不能接受印迹，身体是一个负责保证以直觉方式实现

① Nacheinander der Jetzpunkte，海德格尔，《存在与时间》，比如，422页。

意识的“意向”[1]的动作表意器官。但是，这些意向附着于保存“在无意识中”的回忆，过去向意识的呈现仍然只是一种实际呈现；人们没有看到，我们摒弃过去的生理保存的最好理由也是摒弃“心理保存”的一个理由，这个理由是任何过去的保存，任何过去的生理或心理“痕迹”都不能使我们理解过去的意识。这张桌子带着我的过去生活的痕迹，我在这张桌子上标有我的姓名的开头字母，我在这张桌子上留下了墨水痕迹。但是，这些痕迹不能通过本身回到过去：它们在眼前；之所以我在桌于上找到某个“以前”事件的一些迹象，是因为我从别处得到过去的意义，是因为我接受这种意义。如果我的大脑保存伴随着我的一种知觉的身体过程痕迹，如果神经冲动又经过这些已经开辟的通路，那么我的知觉将重现出现，我将有一种新的知觉，可以说，微弱的和非实在的知觉，但不管怎么说，这种在眼前的知觉不能向我指出一个过去的事件，除非我对我的过去有另一种能使我把这种知觉当作回忆的看法，但这与假设相左。如果我们现在用“心理痕迹”代替生理痕迹，如果我们的知觉仍然在无意识中，那么困难仍然一样：一种保存下来的知觉也是一种知觉，它继续存在，它始终在眼前，它没有在我们后面打开作为过去的这种流逝或不在维度。保存下来的一部分主观过去至多也只能是想起过去的一个原因，它不是被人认识到的过去；当人们想从某内容中得到一种认识时，认识始终先于本身。再现必须以再认为前提，再现不能被理解为如同我首先与相应的过去有一种直接联系那样的再现。更何况人们能用意识内容构造将来：即使以模棱两可为代价，任何一种实际内容也不能被当作将来的证明，

473

① 柏格森，《物质与记忆》，137页，注1，139页。

因为将来还没有来到，不能像过去那样在我们身上留下它的标记。因此，只有当我们等同地看待将来与现在的关系和现在与过去的关系，我们才能解释将来与现在的关系。当我考虑我的一系列漫长的过去状态时，我发现我的现在始终在流逝，我能走在这种流逝之前，把最近的过去当作遥远的过去，把我的实际的现在当作过去的现在：在这种情况下，将来是在这种流逝前面形成的这种空虚。事实上，展望可能是一种回顾，将来可能是一种过去的投射。但是，即使我能用改变用途的现在构成过去的意识，这些现在也显然不能为我打开一个将来。即使事实上我们能借助我们已经看到的东西想像将来，为了把将来投—射（pro-jeter）在我们前面，我们也首先要有将来的方向。如果展望是一种回顾，那么无论如何它是一种预料的回顾，人们如何能预料是否有将来的方向？人们说，我们“通过类比”推测，这个不可比较的现在将同其它所有现在一样流逝。但是，为了在过去的现在和实际的现在之间进行类比，实际的现在不仅应该作为现在呈现出来，而且也应该马上作为一个过去已经显现出来，我们应该感到试图取消它的一个将来对它产生的压力，总之，时间的进程最初不仅应该是从现在到过去的转变，而且也应该是从将来到现在的转变。如果人们能说任何展望都是一种预料的回顾，那么人们也能说任何回顾也都是一种反向的展望：我知道我战前在科西嘉，因为我知道战争发生在我在科西嘉旅行期间。过去和将来不可能是我们根据我们的知觉和我们的回忆，通过抽象作用形成的单纯概念，表示一系列实际“心理事实”的单纯名称。时间是在时间的各个部分之前被我们想像的，时间关系使在时间中的诸事件成为可能。因此，相应地，主体本身应不在时间中，以便主体能在意向中出现在过去和将来中。我们不再说

474

时间是一种“意识材料”，更确切地说，意识展开或构成时间。通过时间性的理想性，意识最终不再被关在现在中。

但是，意识能进人一个过去和一个将来吗？意识摆脱了现在和“内容”，它自由地走进离它不远的一个过去和一个将来，因为意识在过去和将来中构成它们，因为在一个不是靠近意识的一个现在中，它们是意识的内在对象，因为现在只能通过意识在现在、过去和将来之间确定的关系呈现出来。不过，被解放的意识不也丧失了将来、过去甚至现在之所是的概念吗？由意识构成的时间不是在和我们已经指出其不可能性的实在时间相似的所有点上，不还是因没有人介人其中而不呈现给任何人的一系列“现在”吗？我们不是始终不能理解什么是将来、过去和现在，以及它们之间的转变？作为一个意识的内在对象的时间，不是一种等同的时间，换句话说，不再属于时间。只有当时间不是完整地展开，只有过去、现在和将来不**是**在同一个方向，才可能有时间。对时间来说，重要的是生成和消失，不完整地被构成。按照前后顺序被构成的时间，可能的一系列关系，不是时间本身，而是时间的最后记录，是客观思维始终假定的和不能理解的时间**流逝**的结果。时间属于空间，因为时间的时刻在思维前共存①，时间属于现在，因为意识是与所有时间同时的。只有在一种与我分开和不运动的环境中，才没有任

475

① 正如柏格森所说的，为了重新探讨真正的时间，揭示时间的空间化既不是必要的，也不是充分的。之所以不必要，是因为只有人们考虑一种预先被客观化的空间，而不是考虑我们试图加以描述的、作为我们在世界上存在的抽象形式的这种最初空间性，时间才排斥空间。之所以不充分，是因为即使能用空间系统地表示时间，人们也与真正的时间直觉相去甚远。这就是柏格森得出的结论。当他说时间“带着本身滚雪球”，当他把自在的回忆堆积在无意识中时，他用保存下来的现在构成时间，用进化物构成进化。

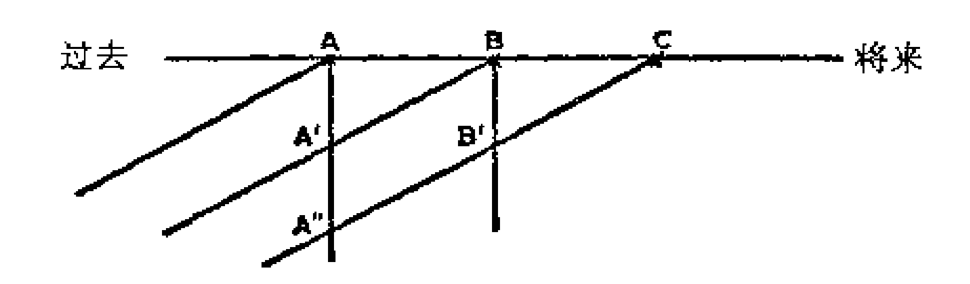
何东西消失和发生。应该有另一种时间，真正的时间，在那里，我能知道什么是流逝或转变本身。如果没有前和后，我确实不能感知时间的位置，为了看出这三个项的关系，我不应该与其中的任何一项混淆在一起，时间最终需要一种综合。同样，这种综合始终需要重新开始，人们不承认时间必须以已经在某处完成的综合为前提。哲学家的理想是设想一种在不变和变化之外的"生命永恒"，时间的产生能力完整地被包含在其中，但支配时间和包括时间的时间的自发意识破坏了时间的现象。如果我必然遇到一种永恒，那么将是在我们的时间体验的中心，而不是在能思考和确定时间的一个非时间性的主体中。现在的问题在于阐明这种处于初始状态、正在显现、始终由时间概念表示的时间，它不是我们的认识的一个对象，而是我们的存在的一个维度。

我与流逝的白天的界域同时和在它之后，在黄昏和夜晚的界域之前活动时度过的这个时刻，就在广义的我的"呈现场"（champ de présence）中，我就在那里与时间建立联系，学习认识时间的进程。十分遥远的过去也有它的时间顺序和相对于我的现在的一个时间位置，因为它曾经是现在，因为它曾经在"它的时间中"被我的生活贯穿，因为我的生活一直继续到现在。当我回想一个遥远的过去时，我重新打开时间，我重新回到它还包含作为未打开的今天的一个将来界域，作为遥远的今天的一个最近过去界域的时刻。476 因此，一切把我送回呈现场和最初体验，在那里，时间和时间维度亲自和无间距地出现在一种最后的明证中。我们就在那里看到一个将来转变为现在和过去。这三个维度不是通过隐蔽的活动呈现给我们的：我不想像我的日子，它以其全部重量压在我身上，它还在那里，我没有想起它的细节，但是，我有这种直接能力，我把它

"留在手里"[1]。同样,我不想像之后来到的黄昏和之后的夜晚,不过,黄昏"在那里",就像我看到其正面的一所房屋的背面,就像图形下的背景。我们的将来不仅仅由猜想和幻想构成。在我看到的和感知的东西之前,可能没有可见的东西,但是,我的世界通过意向之线继续着,意向之线至少能预先描绘即将来到的东西的样式(虽然我们始终期待着看到其它东西出现,直至死亡)。现在本身(在狭义上)没有被确定。纸和钢笔为我存在,但我没有明确地感知它们,与其说我感知物体,还不如说我考虑一个周围环境,我依靠我的工具,我正在做我的工作,而不是在我的工作前面。胡塞尔把延伸(protension)和保持(rétention)称之为把我固定在一个周围环境中的意向性。意向性不是来自一个中心的我(Je),而是来自后面拖着它的保持界域、前面被它的向将来的延伸拉着的我的知觉场本身。我没有经过我保存着其表象、首尾相接形成一条直线的一系列现在。在每一个时刻来到时,先前的时刻发生了变化:我把它留在手里,它还在那里,但它已经消失,它进入现在的直线下面;为了留住它,我应该伸出手,穿过一层薄薄的时间。就是它,我有能力赶上刚刚出现的时刻,我没有和它分开,如果没有东西发生变化,那么它最终不会消逝,它开始出现在或投射在我的现在上面,而它刚才还是我的现在。当第三个时刻来到时,第二个时刻又发生了新的变化,它从它所是的保持变成保持的保持,它和我之间的时间层在变厚。正如胡塞尔所说的,我们能用图解来表示现象, 477 为使图解显得完整,还应加上延伸的对称投影。时间不是一条直

① Noch im Griff behalte,胡塞尔,《关于内部时间意识的现象学讲演》,390页及以下。

线，而是一个意向性的网络。



据胡塞尔(《时间意识》,22页)

水平线：一系列"现在"。斜线：从后来的一个"现在来看的同一些"现在"的投影。垂直线：同一个现在的连续投影。

人们可能会说，这种描述和这个图解不能使我们前进一步。当我们从A到B，再到C，A投射在或出现在A′，然后在A″上。为了确认A′是A的保持或投影，A″是A′的保持或投影，为了以这种方式理解A转变为A′，不是需要一种能把A、A′、A″和其它所有可能投影合在一起的认同综合吗？这不就等于如同康德所想的，把A当作一种理想的统一性吗？不过，我们以这种精神综合知道，将不再有时间A，所有以前的时间的时刻在我看来都将是同一的，可以说，我摆脱了使它们转变和混淆的时间，但同时，我首先丧失了仅仅通过这种转变才显现的前和后的方向本身，无任何东西能把时间系列与空间的多样性区分开。胡塞尔引人保持概念，并且说我把最近的过去留在手里，正好表明我不是根据实际上与之不同的一种投影，不是根据一种明确的活动确定和构成过去，表明我在其最近的、但已经过去的亲在(ecceité)中到达过去。呈现给我的首先不是A，A′，或A″，我不像人们从符号追溯意义那样，从这些478 "断面"追溯它的起源A。呈现给我的是通过A′被透明地看到的A，然后是通过A″被透明地看到的A′，如此一直下去，就像我通过在卵石上流动的水流看见卵石。有许多认同综合，但只是在明确

的回忆中，在遥远过去的有意识回想中，也就是在从过去的意识派生出来的方式中。例如，我不能确定一样纪念物的年代，某个场面出现在我面前，但我不知道它联系于哪一个时间点，纪念物失去了它的固定点，不过，我还能得到一种建立在事件的因果顺序上的理智认同：这件衣服是停战前我叫人定做的，因为自那时以来，人们无法再买到英国料子。但是，在这个例子中，我到达的不是过去本身。相反，之所以我重新发现纪念物的具体起源，是因为纪念物又重新回到从慕尼黑协定到战争的恐惧和希望的历史时期，是因为我又追回失去的时间，是因为自从那个时候到我的现在，连续的界域的一系列保持和嵌入保证了一种连续的转变。我在间接认同中确定我的纪念物的年代所依据的客观标准，一般地说，只是因为感知综合逐渐把我和我的整个实际过去联系在一起，理智综合本身才有一种时间意义。因此，问题不在于把第一种综合归结为第二种综合。之所以投影 A′ 和 A″在我看来是 A 的投影，不是因为它们都分享作为其共同原因的一种理想统一性 A，而是因为我通过它们获得了在其不容置疑的个别性中的 A 点本身，而个别性最终基于在现在中的转变，我看到投影 A′，A″……从 A 点中涌现。用胡塞尔的话来说，在作为对一个物体的自发意识，比如，在理智记忆中使之转变为观念的“行为意向性”下面，我们应该认识到使行为意向性成为可能、海德格尔称之为超验性的“作用”意向性（fungierende Intentionalität）[1]。我的现在追赶一个将来和一个过去，在它们所在的地方，在过去和将来本身中赶上它们。如果我们只能 479

[1] 胡塞尔，《时间意识》，430 页。《形式的和先验的逻辑》，208 页。参见芬克，《埃德蒙德·胡塞尔现象的问题》，266 页。

在明确回忆的形式下拥有过去，那么我们每时每刻都试图回忆过去，以便证实过去的存在，就像舍勒尔谈到过的一位病人，他回头张望，以便确证物体还在那里——而我们则把在我们后面的物体感知为不容置疑的一种获得的经验。为了拥有一个过去或一个将来，我们不必通过理智活动把一系列投影合在一起，它们有一种自然的和最初的统一性，过去或将来本身就是通过这些投影呈现出来的。这就是人们根据胡塞尔称之为时间的“被动综合”[1]的东西——显然不是作为一种解决办法的一个词语，而是表示一个问题的一个标志——的悖论。

如果我们想起我们的图解表示时间的一个瞬间断面，那么问题就开始变得清楚。实际存在的东西不是一个过去、一个现在和一个将来，不是实际上不同于投影 A′，A″，B′的离散瞬间 A，B，C，不是一系列保持和延伸。一个新的现在的出现不导致过去的堆积和将来的动摇，新的现在是从一个将来到现在、从以前的现在到过去的转变，时间一下子从一端运动到另一端。“瞬间”A，B，C 不是连续的，它们互不相同，相应地，A 转变为 A′，再从 A′转变为 A″。最后，保持系统在每一个瞬间把更早的瞬间的延伸系统接受到自身。在那里，没有很多有联系的现象，只有一种流逝的现象。时间是在其所有部分中适合于本身的唯一运动，就像一个动作包含了实现动作所必需的所有肌肉收缩。当人们从 B 到 C，如同爆炸那样，有一种 B 成为 B′，A 成为 A′的分裂，正在来到的 C 本身是通过投影的连续发送呈现的，一旦进入存在，就已经开始失去它的内

---

① 参见《形式的和先验的逻辑》，256—257 页。

容。“时间是提供给为了消失而存在的一切东西的手段”[1]。时间不是别的,就是自我(Soi)之外的一般流逝,这些离心运动的唯一规律,或如同海德格尔所说的一种“绽出”(ek-stase)。当B成为C 480 时,B也成为B',同样,当A成为B时,A成为A',进入A"。一边的A,A',A",另一边的B和B',不是通过一种把它们固定在一个时间点上的认同综合,而是通过一种转变综合(Uebergangssynthesis)连接在一起的,因为其中的一个来自另一个,每一个投影只不过是作为爆炸或整体分裂的一个方面。这就是为什么在我们看来,在我们关于时间的最初体验中的时间不是一种我们经过的客观位置系统,而是一种正在离开我们的运动环境,就像通过列车窗户看到的景象。不过,我们确实不相信是景象在移动,不相信道口看守员像一阵风那样过去,而远处的山岗则几乎是不动的,同样,如果一天的开始部分已经过去,那么一个星期的开始部分则是一个固定点,一种客观时间出现在界域中,应该开始出现在我的最近过去中。这何以是可能的?时间的绽出为什么不是时刻的个别性消失在其中的一种绝对分裂?因为分裂取消了从将来到现在的转变所形成的东西:经过把转变引向完成的一种长时间的集中;随着转变的形成,转变通过越来越少投影显现出来,它亲自来到。当它来到现在时,它给现在带来了只是作为其界限的它的起源,应在它之后来到的最近呈现。因此,当最近的呈现已经实现和把它推入过去时,就马上剥夺了它的存在,它的分裂始终是它的完成的反面或结果。总之,由于在时间中,存在和流逝是同义的,所以当事件成为过去时,就不再存在。不应该在一种永恒的综合中,而是应该在通过现

① 克洛代尔,《诗的艺术》,57页。

在的过去和将来的一致和重合中，在时间流逝本身中，寻找客观时间的起源及其在我们看来的固定位置。当时间把它使之存在的东西逐出存在的时候，时间也保持它，因为新的存在通过先前的存在呈现在存在前面，因为对先前的存在来说，成为现在和必然消失是一回事。“时间化不是一种绽出的连续(Nacheinander)。将来不是在过去之后，过去不是在现在之前。时间性作为走向过去和来到现在的将来被时间化。”[①]柏格森错误地用时间的连续性来解释时间的统一性，因为这等于混淆了过去、现在和将来，借口过去、现在和将来之间的转变是难以觉察的，最终等于否定时间。不过，他关注时间的连续性和本质现象则是正确的。应该加以澄清。瞬间C和瞬间D尽管十分接近，但并非不可区分，否则就不可能有时间，但瞬间是从一个转变到另一个的，C变成D，因为C只不过是作为现在的D和它自己向过去的转变本身的预期。这等于说，每一个现在重新肯定了它驱逐的整个过去的呈现，预期了整个将来的呈现，等于说，按照定义，现在不是自我封闭的，而是追赶一个将来和一个过去。存在的东西不是一个现在，然后在存在中接替前一个现在的另一个现在，也不是带着过去和将来的投影、在另一个可能打乱这些投影的现在之后的一个现在，因此，需要一个目击者进行连续投影的综合：只有一种唯一的时间，它自我证实，不把任何没有被规定为现在和将来到的过去的东西引入存在，它是一下子被确定的。

因此，过去不是过去，将来也不是将来。只有当主体性打破自在的整个存在，在那里勾画出一个景象和引入非存在，过去和将来

---

① 海德格尔，《存在与时间》，350页。

才能存在。当我走向一个过去和一个将来时，它们就出现。在我看来，我不在时间本身，我在今天早晨和即将来到的夜晚，可以说，我的现在就是这个瞬间，但也是今日、今年、我的整个一生。不需要一种综合从外面把各个时刻(tempora)集中在一种唯一的时间里，因为每一个时刻已经在本身之外包含了一系列开放的其它时刻，在里面与它们建立联系，因为"生命联系"[1] 是和时间的绽出一起出现的。我不思考从现在到另一个现在的转变，我不是这种转变的目击者，我进行这种转变，我已经在即将来到的现在，就像我的动作已经到达它的目标，我就是时间，一种"停留"的，不"流逝"的和不"变化"的时间，正如康德在某些著作中所说的[2]。常识 482 以自己的方式理解走在自己前面的这种时间概念。人人都**谈论**时间，但不是像动物学家那样在集合名词的意义上谈论狗或马，而是在专有名词的意义上谈论时间。有时，人们甚至用拟人的手法表示时间。人人都认为，在时间中有一种唯一的具体存在，这种具体存在整个地体现在时间的每一种表现中，就像一个人体现在他的每一句话中。人们说有一个时间，就像人们说有一束水柱。水在变化，而水柱保持原状，因为它的形状没有变化；之所以它的形状没有变化，是因为每一个连续的水段接替前一个水段的位置；对它所推动的前一个水段而言，它是推动的水段，对下一个水段而言，它是被推动的水段；总之，这是因为从水源到水柱，水段不是分离的；在流动中，只需一个推动，一个间隙就足以中断水柱。河流的隐喻所依据的理由就在这里，不是因为河流在流逝，而是因为河流

---

① 海德格尔，《存在与时间》，373 页。

② 由海德格尔引用，《康德和形而上学的问题》，183—184 页。

就是流逝本身。这种时间永恒的直觉完全与常识有关,因为常识使时间主题化和客观化,这是无视时间的最可靠方式。在时间的神秘拟人化中的真理,多于以科学方式把时间当作自在的自然的一个变量,或以康德主义方式把时间当作完全与其内容分离的一种形式的时间概念中的真理。之所以有一种世界的时间样式和时间没有变化,是因为过去是一个以前的将来和一个最近的现在,现在是一个最近的过去和一个最近的将来,将来是一个现在和一个将来到的过去,也就是因为时间的每一个维度是作为本身以外的东西被看待或针对的,——也就是因为在时间的中心,有一瞥,或如同海德格尔所说的 Augen-blick[①],有某个人,词语由于他才有一种意义。我们不说时间为某个人存在:这需要重新展开时间和固定时间。我们说时间是某个人,也就是说,时间的各个维度因为始终相互包含,相互证实,所以只能阐明包含在每一个时间维度中的

483 东西,并且全都表示作为主体性本身的一种唯一的爆炸或一种唯一的推动。应该把时间理解为主体,把主体理解为时间。显然,这种最初的时间性不是外部事件的一种并列,因为时间性是使外部事件相互分离,又把它们维系在一起的能力。在经验的意义上,最后的主体性不是时间的:如果时间意识是由前后相连的意识状态构成的,那么为了意识到这种连续,需要一种新的意识,如此往下以至无穷。我们必须承认"为了意识到它,在它后面不再有任何意识的一种意识"[②],因此,这种意识不是在时间中展开的,它的"存

---

① 德语:瞬间,该词由"眼睛"和"一瞥"组成。——译者

② 胡塞尔,《时间意识》,442 页:primäres Bewusztsein... das hinter sich kein Bewusztein mehr hat in dem es bewuszt wäre......

在与自为的存在是一致的"[1]。我们能说在意识不是时间内的[2]这个意义上，最后的意识是"无时间的"(zeitlose)。"在"我的现在"中"，如果我重新把握还是活生生的它及其它包含的一切东西，那么就有一种向着将来和向着过去的绽出，它不使时间的维度显现为竞争的，而是显现为不可分离的：在现在存在，就是始终存在和永远存在。主体性不在时间中，因为主体性接受或体验时间，与生命联系融合在一起。

我们是否以这种方式重新探讨一种永恒？我在过去，我通过保持的连续嵌入，保存着我的以前的体验，我没有这些体验的某种副本或某种表象，我留住以前的体验之所是。但是，保证我能进入过去的呈现场的系列连续的本质特征是一点一点地和逐渐地实现的；由于现在的本质，每一个现在都排斥与其它的现在并列，即使在遥远的过去，我也只有按照它自己的节律重新展开我的生活，才能了解我的生活的某段时期。时间的透视，往事的混淆，其界限就是遗忘的过去的这种"枯萎"，不是记忆的偶然性，不表示整体的时间意识在经验存在中的分解，而是表示时间意识最初的模棱两可：484 保持，就是留住，就是在远距离留住。时间的综合又一次是转变的综合，是在进行中的生活运动，除了体验这种生活，没有其它方法能实现这种生命运动，没有时间的轨迹，是时间本身在向前推移。作为共有的推移和作为转变的时间能单独使作为连续的多样性的时间成为可能。我们放在时间内性(intratemporalité)的起源中的东西，是一种有构成能力的时间。当我们刚才描述通过本身的时间

---

① 胡塞尔，《时间意识》，471 页：fällt ja Sein und Innerlich-bewusztsein zusammen.

② 同上，464 页。

重合时，我们只有考虑到一个将来到的过去，才能把将来当作一个过去，我们只有考虑到一个已经来到的将来，才能把过去当作一个将来——也就是说，在等同地看待时间的时候，应该重新肯定每一种看法的独特性，把这种准永恒建立在事件上。在时间中不流逝的东西，就是时间的流逝本身。时间重新开始：昨天，今天，明天，这种周期性节律，这种不变的形式使我们产生能整个地拥有时间的错觉，就像水柱使我们产生一种永恒的感觉。但是，时间的普遍性只是时间的一个次要属性，只能导致对时间的不真实看法，因为如果我们不能在时间上区分终点和起点，我们甚至不能想像一种周期。永恒的感觉是不真实的，永恒依赖于时间。水柱只是由于水流的不断流动才保持不变。永恒是梦中的时间，梦又归结为梦从中取得其所有结构的醒觉。因此，什么是永恒扎根于其中的这种醒觉的时间？它是带着其最初的过去和将来的双重界域的广义的呈现场，是过去的或可能的无限开放的呈现场。之所以有为我的时间，只是因为我在时间中，也就是因为我发现自己已经置身于时间，因为整个存在不是亲自呈现给我的，因为一部分存在离我太近，以至它不能把景象呈现在我面前，因为我不能*看见*它，就像我不能看见自己的脸。之所以有为我的一些时间，是因为我有一个现在。当时间的一个时刻来到现在时，它获得了不会消失的个别性，后来使它穿过时间、使我们产生永恒的错觉的“一次完成”。任 485 何一个时间维度都不能从其它时间维度推断出来。但是，现在（在广义的，并带着其最初的过去和将来的界域）有一种优先，因为它是其中的存在与意识一致的区域。当我回忆起一个以前的知觉，当我回想起在巴西的我的朋友保尔的一次来访，我确实针对有关的过去本身，在世界上的保尔本人，而不是某个介于之间的心理对

象。但归根结底,不同于被回想起的体验的我的回想活动是实际呈现给我的,回想活动能被感知,而回想起的体验只能被回忆起。一种以前的体验,一种可能的体验,需通过一种最初意识进入存在,才能呈现给我,在这里,这种最初意识就是我的回想或想像的内部知觉。我们在前面说,应该到达一种在它后面没有其他意识的意识、因而能把握自己存在的意识,在这种意识中,存在和有意识的存在是同一个东西。这种最后的意识不是一个能在一种绝对透明中意识到自己的永恒主体,因为这样的主体最终不能进入时间,因而与我们的体验没有共同之处,——它是现在的意识。在现在中,在知觉中,我的存在和我的意识是同一个东西,这不是因为我的存在归结为我对我的存在的认识和清楚地展现在我面前——恰恰相反,知觉是含糊的,它对我的诸感觉场、我与世界的最初同谋关系提出疑问,把它们放在我认识到的东西下面,——而是因为在这里的"意识到"只不过是"属于……",是因为我的存在意识如同"ex-sistence"(站出来,存在)[①]的实际动作。我们在与世界建立联系的同时,也不容置疑地与我们自己建立联系。我们留住整个时间,我们呈现给我们自己,因为我们呈现给世界。

如果事情就是这样,如果意识扎根于存在和时间,在那里接受一种处境,那么我们如何能描述意识?意识应该是时间和世界的一个整体计划或看法,为了显现出来,为了明确地成为它暗中之所是,即意识,这个计划需要在多(multiple)之中展开。我们不应该单独实现共有的能力和它的不同表现,意识不是两者之一,而是两者,意识是时间化的运动本身,如同胡塞尔所说的,"流动"的运动

---

① 我们借用《形而上学是什么?》(14页)的译者H.科尔班的用语。

486 本身，一种先于本身的运动，一种不与本身分离的流动。让我们用一个例子更好地描述意识。不追根究底和采用现成的时间化的小说家或心理学家，把意识看成许多心理事实，他们试图在心理事实之间建立因果关系。例如[①]，普鲁斯特描写斯万对奥德特的爱情如何导致嫉妒，而嫉妒反过来又改变了爱情，因为一心想从他人那里夺得爱情的斯万没有空闲时间想念奥德特。事实上，斯万的意识不是心理事实从外面相互产生的一种惰性环境。存在的东西不是源于由爱情引起，反过来又改变爱情的嫉妒，而是某种爱的方式，这种爱情的整个命运一下子流露在这种爱的方式中。斯万爱奥德特本人，爱她特有的"表演"，爱她注视、微笑和委婉说话的方式。但什么叫爱一个人？普鲁斯特在谈到另一种爱情时说：感到自己被排除在这种生活之外，想进入这种生活和整个地占有这种生活。斯万的爱情不导致嫉妒。斯万的爱情已经是，一开始就是嫉妒。嫉妒不导致爱情的改变：斯万在想念奥德特时产生的快乐本身改变了爱情，因为这是他能产生的唯一快乐。一系列心理事件和因果关系只能向外面表示斯万对奥德特的某种看法，对他人的某种存在方式。此外，斯万的嫉妒型爱情与他的其它行为必然是一致的。他的爱情可能是作为斯万本人的一种更一般的存在结构的表现。相应地，作为整体计划的每一个意识在意识认识自己的行为中、体验中、心理事实中向自己显现或呈现。就是在这里，时间性阐明了主体性。我们将不能理解一个有思维能力的或有构成能力的主体如何能在时间中自我确定或自我意识。如果我(Je)是康德的先验的我，那么我们将不可能理解先验的我在任何情况

① 这个例子是让-保尔·萨特给出的，《存在与虚无》，216页。

下都如同它在内部感官中的踪迹，也不可能理解经验的我仍然是一个我。但如果主体是时间性，那么自我定位(autoposition)就不再是一种矛盾，因为它正好表示活生生的时间的本质。时间是"通过自我的自我情感"[①]：发动情感者是作为向着将来推移和转变的时间；接受情感者是作为一系列展开的现在的时间。发动情感者和接受情感者是同一个东西，因为时间的推移不是别的，就是一个现在到另一个现在的转变。这种绽出，这种共有的能力在呈现给它的一个东西中的投射，就是主体性。胡塞尔说，最初的流动不仅仅是一种"自我显现"(Selbsterscheinung)，而且也产生自我显现，这不是因为我们需要在流动后面放置另一个流动，以便能意识到它。它"作为在自身中的现象被构成"[②]，对时间来说，重要的不仅是实际的或流逝的时间，而且也是自知的时间，因为向着一个将来的爆炸或分裂是自己对自己的关系的原型，并构成一种内在性或自我性[③]。在这里，出现了光线[④]，在这里，我们不再与一种处于自在中的存在打交道，而是与一种作为光线本质的整个本质、在于使人看见的存在打交道。正是通过时间性，才可能无矛盾地有自我性、意义和理性。在时间的普通概念中，也能看到这一点。我们划分我们的生活的各个时期或阶段，比如，我们把与我们目前的工作有一种方向关系的一切东西当作我们的现在的一部分；因此，我们暗暗地承认时间和方向是同一个东西。主体性不是与自我的固定的同

487

---

① 康德把这个用语用于情感(Gemüt)。海德格尔则用之于时间：按照纯粹的自我情感，时间是情感的本质。参见《康德和形而上学的问题》，180—181页。

② 胡塞尔，《时间意识》，436页。

③ 海德格尔，引用著作，181页：(时间)最初构成作为纯粹的自我情感的有限自我性，因此，自我可能是自我意识。

④ 海德格尔在某处谈到此在(Dasein)的"光线"(Gelichtetheit)。

一性：和时间一样，对主体性来说，要成为主体，重要的是向一个他人(Autre)开放和摆脱自己。我们不应该把主体想像为有构成能力的，把主体的许多体验或 Erlebnisse[①]想像为被构成的；不应该把 488 先验的我当作真正的主体，不应该把经验的我当作先验的我的影子或形迹，如果它们的关系是后一种关系，那么我们就能回到有构成能力者，这种反省就能使时间破裂。事实上，之所以我们的反省在时间的回顾中在我们看来是最纯粹的，之所以在我们对流动的反省处在流动[②]中，是因为我们能有的最准确意识始终受到自己的影响或呈现给自己，是因为"意识"一词在这种双重性之外无任何意义。

人们对主体的论述都不假：确实，作为对自己的绝对呈现的主体是无性、数、格变化的，本身不带有其轮廓的东西不可能发生在主体中；确实，主体在连续和在多样性中形成自己的标志，这些标志是属于主体的，因为如果没有这些标志，主体就如同发音含糊的喊叫，不可能到达自我意识。我们暂时称之为被动综合的东西在这里得到了澄清。如果综合是一种组成，如果被动性在于接受一种多样性，而不是组成多样性，那么被动综合就是矛盾的。当人们谈论被动综合的时候，人们的意思是，我们进入多(multiple)，而不是我们进行多的综合。不过，时间化本质上满足了这两个条件：事实上，显而易见的是，我不是时间的作者，只不过是我的心跳的作者，不是我主动进行时间化；我没有选择出生，一旦我已经出生，不管我做什么，时间总是通过我涌现。不过，时间的这种涌现不是我

---

① 德语：体验。——译者

② 在未出版著作中，胡塞尔称之为 Einströmen。

经历的一个单纯事实,我能在时间的涌现中找到对付它的手段,就像在涉及到我的一个决定中,或在确定概念的一种活动中发生的情况。时间的涌现从我这里夺走我以后之所是,但同时也给我在远距离把握自己和把我实现为我的手段。人们称之为被动性的东西不是我们对一种外来的现实事物的接受,或外面对我们的因果作用:它是我们在其之前还没有存在、我们不断地重新开始和由我们构成的一种投入,在处境中的一个存在。最后"获得的"和"按照获得的经验在存在中永存"[①]的一种自发性,就是时间,就是主体 489 性。它是时间,因为还没有扎根在一个现在中、因而也还没有扎根在一个过去中的一种时间不再是时间,而是永恒。流自将来、通过果断的决定预先有它的将来、最终摆脱离散性的海德格尔的时间,按照海德格尔的思想是不可能的:因为如果时间是一种绽出,如果现在和过去是这种绽出的两种结果,我们为什么不再从现在的观点看时间?我们如何能最终摆脱不真实?我们始终以现在为中心,我们的决定来自现在,因此,我们的决定始终能与我们的过去有联系,我们的决定不是无原因的,如果我们的决定在我们的生活中打开一个可能是全新的周期,那么我们的决定应以后被重新采用,只有在一段时间里才能使我们摆脱离散性。因此,问题可能不在于从自发性推断出时间。我们不是时间的,因为我们是自发的,因为作为意识,我们摆脱我们自己,相反,时间是我们的自发性的基础和尺度,是继续前进和"化为虚无"(néantiser)的能力,这种能力寓于我们中,就是我们自己,和时间性及生命一起呈现给我们。

① 让-保尔·萨特,《存在与虚无》,195页。作者提及这个怪物,只是为了否认其概念。

我们的出生，或如同胡塞尔在其未出版著作中所说的，我们的“生成”，以我们的主动性或我们的个别性为基础，以我们的被动性或我们的普遍性，这种阻止我们获得一个绝对个体的密度的内在弱点为基础。人们难以理解，我们不是附在一种被动性上的一种主动性，受制于一种意志的一种自动性，受制于一种判断的一种知觉，而是我们既是主动的，又是被动的，因为我们是时间的涌现。

*

在我们看来[1]，问题在于理解意识和自然、内部世界和外部世界的关系。或者，问题在于把唯心论观点和实在论观点联系起来，唯心论认为任何物体只不过是意识的对象，实在论则认为意识寓于客观世界和自在事件的结构中。或者，问题在于知道世界和人如何能为两种研究，解释的研究和反省的研究所理解。我们已经在另一部著作中以另一种能抓住本质的语言提出这些经典问题：归根结底，问题在于理解在我们中和在世界中，什么是意义和无意义的关系。在世界上有意义这个事实是不是由独立事实的汇集或会合导致的或产生的，或者相反，只不过是一种绝对理性的表达？人们说，当事件向我们显现为一个唯一目标的实现或表达时，事件有一种意义。当我们的一个意向得到满足，或者相反，当大量的事实或符号在我们方面适合于能理解它们的一种重新把握，无论如何，当一个或几个项作为……除本身以外的其它东西的代表或表达存在时，就有一种为我们的意义。唯心主义的实质是承认任何意义都是离心的，是一种意义或 Sinn-gebung（意义给与）[2]活动，没

① 参见《行为的结构》，导论。

② 胡塞尔经常使用这个用语，比如，《观念》，107 页。

有自然符号。理解，说到底，就是在当前构成、组成和进行关于客体的综合。身体本身和知觉的分析已经向我们揭示了一种与物体的关系，一种比上述意义更深刻的意义。物体只不过是一种意义，是意义"物体"。也许是这样。但是，当我理解一个物体，比如说一幅绘画，我并没有在当前对它进行综合，我用我的各个感觉场，我的知觉场，可能存在的一种形式，一种关于世界的一般连接进行综合。在主体本身的空虚中，我们发现了世界的呈现，因此，主体不应该再被理解为综合活动，而是应该被理解为绽出，任何意义或意义给与的主动活动对于包含在能定义世界的符号中的意义来说，是派生的和从属的。在行为的或自发的和作为其可能性条件的意向性下面，我们重新发现了已经在论断或判断之前起作用的一种作用意向性，一种"美学世界的逻各斯"[①]，一种"隐藏在人的灵魂深处的艺术"，一种同任何艺术一样只能在其结果中认识自己的艺术。我们在另一部著作中[②]作出的结构和意义之间的区分从此以后就变得可以理解：圆的格式塔和圆的意义之间的区分，在于圆的意义被一种产生它的知性理解为和一个中心等距的诸点的轨迹，而圆的格式塔被一个熟悉自己的世界、能理解自己的世界的主体理解为这个世界的一种变化，理解为圆的外观。认识一幅绘画或一样东西为何物，除了注视它们，别无他法，只有当我们从某个观看位置、在某个距离上、在某个方向上注视它们，总之，只有当我们把我们与世界的契合用于景象，它们的意义才能显示出来。如果我不假设一个从某处注视另一处的主体，那么词语"一条水流的方

491

① 胡塞尔，《形式的和先验的逻辑》，257 页。显然，应在"先验美学"的广义上来理解"美学"。

② 《行为的结构》，302 页。

向"就没有任何意义。在自在的世界中，所有方向和所有运动都是相对的，这等于说，没有方向和运动。在知觉中，如果我不把作为所有运动和所有静止的"基础"①的大地留在运动和静止之内，因为我居住在大地上，就不可能有实际运动，我就不可能得到运动概念，同样，如果没有居住在世界上、通过其目光在世界上规定第一个方位标的一个存在，就不可能有方向。同样，一块织物的方向只有对一个能从一边或另一边接触物体的主体看来，才能被理解，织物有一种方向，是由于我在世界上的出现。同样，一个句子的意义就是它的意图或它的意向，这还假定了一个起点和一个终点，一个目标，一个观看位置。同样，视觉的方向是颜色的逻辑和世界的某种准备。在"sens"（意义，方向）一词的全部含义中，我们重新发现了一个朝着或指向非它之所是的同一种基本概念，我们始终以这种方式到达一种作为绽出的主体的概念，到达在主体和世界之间主动的超验性的关系。世界与主体、与只不过是世界计划的主体是不可分离的，主体与世界、与主体投射的世界是不可分离的。主体是在世界上的存在，世界是"主观的"②，因为世界的结构及其连接是通过主体的超验性的运动显现出来的。因此，在作为意义发源地的世界中，我们发现了所有意义的意义，所有思想的基础，超越实在论和唯心论、偶然性和绝对理性、无意义和意义的两者择一的方法。作为我们的所有体验在我们的生活界域中的最初统一性和我们的所有计划的唯一终结、我们试图描述的世界，不再是一种

492

① 博顿，胡塞尔，《哥白尼康德学说的变革》（未出版）。

② 海德格尔，《存在与时间》，366页：如果本体论的"主体"被理解为存在的此在，并且其存在基于时间性，那么必须说：世界是"主观的"。但这个"主观的"世界作为超越性的时间比任何可能"客体"更"客观"。

有构成能力的思维(Pensée)的可见展开,不再是各个部分的偶然组合,当然也不再是指导一种惰性物质的思维(Pensée),而是每一种合理性的祖国。

时间的分析首先证实了这种新的意义和理解概念。如果把时间当作一个客体,那么应该把我们关于其它客体的论述用于时间:之所以在我们看来时间有方向,只是因为我们"是时间"。之所以我们能把某东西放在"时间"一词之下,只是因为我们存在于现在,过去和将来中。确切地说,时间是我们的生活的方向,同世界一样,时间只能被处在时间中和顺着时间的方向行走的人理解。不过,时间的分析不只是重申我们关于世界的论述的一个机会。时间的分析也阐明了我们前面的分析,因为它显示了一个作为**呈现**的唯一结构的两个抽象因素,主体和客体。我们通过时间思考存在,因为我们通过作为主体的时间和作为客体的时间的关系,得以理解主体和世界的关系。让我们把作为时间性的主体性概念用于我们已经着手讨论的问题。比如,我们问应该如何设想灵魂和身体的关系,如果把自为联系于必然受到其因果作用的某个自在物体,将是徒劳的。但是,如果自为,自己对自己的揭示,只不过是时间在其中形成的空虚,如果"自在"的世界只不过是我的现在的界域,那么问题就在于知道将来到的和已经过去的一个存在何以也是一个现在,——也就是说,它已经消失,因为将来、过去和现在是在时间化的运动中联系在一起的。对我来说,重要的是有一个身体,同样,对将来来说,重要的是成为某个现在的将来。因此,科学[493]的主题化和客观思维不可能发现绝对独立于存在结构的一种唯一身体功能①,反过来说,也不可能发现基于身体的底层结构的一种

① 这就是我们在《行为的结构》中花了很大篇幅证实的东西。

唯一"精神"活动。还有:对我来说,重要的不仅是有一个身体,而且也是有这个身体。不仅仅身体概念是通过现在概念必然地联系于自为概念,而且我的身体的实际存在对我的"意识"的存在来说,也是必不可少的。总之,如果我知道自为在一个身体周围,那么只有通过一个特殊的身体和一种特殊的体验,通过我在世界上呈现的感受,这才是可能的。人们回答说,我能以其它方式拥有既成的指甲、耳朵或肺,我的存在不因此而改变。但是,如果单独地看待我的指甲,我的耳朵,我的肺,它们就不存在了。是科学,也是尸体解剖实验,使我们习惯于把身体当作各个部分的组合。确切地说,被分解的身体不再是一个身体。如果我把我的耳朵,我的指甲,我的肺放回我的有生命的身体中,它们就不再是可有可无的部分。它们参与他人对我形成的看法,它们分担我的外貌或我的风度,如果从另一个方面看,我必然是灵巧的或笨拙的,沉着的或易激动的,聪明的或愚蠢的,如果我必然是我,那么明天的科学也许能用客观相关的形式表示我有这些既成的耳朵、指甲或肺的必然性。换句话说,正如我们已在别处指出的,客观身体不是现象身体的真理,也就是说,不是我们体验到的身体的真理,客观身体只不过是现象身体的一个贫乏表象,灵魂和身体的关系问题与只有概念存在的客观身体无关,但与现象身体有关。唯一真实的是,我们的开放的和个人的存在基于已经获得的和固定的最初存在。但是,如果我们是时间性,那么事情不可能不是这样,因为获得的经验和将来的辩证法是时间构成的。

494

我们将以同样的方式回答人们关于在人类之前的世界提出的问题。我们在前面说,如果没有包含世界结构的一种绝对存在(Existence),就没有世界,人们可能提出反对意见,认为世界先于

人类,地球也只是在表面有人居住,因此,哲学观与最可靠的事实不相容。事实上,这是因为理智主义的抽象反省与被误解的“事实”不相容。当人们说世界在人的意识之前已经存,人们想表明什么?人们想表明地球起源于生命条件尚未具备的原始星云。但是,这些说法同物理学的方程一样,必须以我们的关于世界的前科学体验为前提,与主观世界的这种关系有助于构成主观世界的有充分根据的意义。无任何东西能使我理解没有人看到过的星云的可能样子。拉普拉斯的星云不在我们的后面,不在我们的源头,它在我们的前面,在文化世界中。另一方面,当人们说如果没有在世界上的一个存在,就没有世界,人们想表明什么?这不是因为世界是由意识构成的,恰恰相反,而是因为意识始终已经在世界中起作用。因此,完全真实的是,有一个自然界,但不是科学的自然界,而是知觉使我看到的自然界,意识之光是海德格尔所说的呈现给本身的 lumen naturale(自然之光)。

在任何情况下,人们都能说,世界在我死后将继续存在,当我不在世时,其他人仍将感知世界。如果我在世界的呈现确实是这个世界的可能性的条件,那么不管我死后,还是我活着,我是否都不可能想像在世界中的其他人?从时间化的观点看,我们在前面关于他人问题的说明就变得可以理解。我们说,在对他人的知觉中,我在意向中越过了始终把我的主体性和另一个主体性分割开的无限距离,我克服了在我看来另一个自为的概念不可能性,因为我看到另一个行为,另一个在世界上的呈现。既然我们已经较好地分析了呈现概念,把向自己的呈现和在世界上的呈现联系起来,等同地看待我思和在世界中的介人,我们就能较好地理解我们如何能发现在其可见行为的潜在起源中的他人。也许,他人永远不 495

会如同我们那样为我们存在，他人始终是一个未成年的兄弟，我们不可能如同在我们中那样在他人中看到时间化的推移。但是，两种时间性不像两种意识那样相互排斥，因为每一种时间性只有投射在现在中才能自知，因为两种时间性能在现在中相互交织。由于我的活生生的现在只向我不可能再经历的一个过去开放，只向我还没有经历、也许我永远不可能经历的一个将来开放，所以它也能向我没有经历的时间性开放，它能有一个社会界域，因此，在我的个人存在再现和接受的集体历史范围内，我的世界变大了。超验性的所有问题的解决办法就在前客观的现在的深度中，在那里，我们发现我们的身体性，我们的社会性，世界的先存在，也就是在其合理性中的“解释”的起点——同时，也发现我们的自由的基础。

第三章　自由

496

我们又一次清楚地看到，在主体和它的身体、它的世界或社会之间的任何因果关系都是难以理解的。我不能怀疑我的对自己的呈现告诉我的东西，否则我的所有确实性的基础将丧失。不过，当我转向自己，以便描述自己的时候，我隐隐约约看到一种来源不明的流动[①]，一种还没有"意识状态"，更没有某种限定性的整体计划。我是"嫉妒的"，"好奇的"，我是"驼背"，是"公务员"，不是为了我自己。人们经常对残疾人或病人的忍耐感到惊讶。这是因为他们是残疾人或病垂死者，不是为了他们自己。即使在昏迷的时候，垂死者也仍然有一个意识，他是他看到的一切，他有这种逃避的方法。意识不可能体现在病人的意识或残疾人的意识中。即使老人抱怨其年老，残疾人抱怨其残疾，也只有当他们把自己和其他人作比较，或只有当他们用别人的眼光看自己，也就是只有当他们对自己采取一种统计的或客观的看法时，他们才能抱怨，这些抱怨不完全是真诚的：当回到自己的意识深处时，他们每一人都感到处在他的限定性之外，同时也顺从他的限定性。不想就能知道，限定性是我们为了在世界上存在付出的代价，是一种不言而喻的形式。因此，我们能说我们的脸的缺陷，能说我们不想把我们的脸换成另一

① 在我们根据胡塞尔赋予该词语的意义上。

张脸。看来，特殊性不可能联系于难以逾越的意识普遍性，规定的界限不可能联系于这种过分的逃避能力。为了外面的某东西能决定（在两种意义上）我，我应该是一个物体。我的自由和我的普遍性不会消失。我在某些行动中是自由的，而在另一些行动中是被[497]决定的，是难以想像的：什么是使决定论起作用的这种自在的自由？如果人们假定自由不起作用，自由就不存在，那么自由从何处重新产生？如果万一我能使自己**成为**物体，我后来如何能使自己重新成为意识？之所以我有一次是自由的，是因为我不在物体之列，我应该继续是自由的。如果我的行为有一次不是我自己的行为，那么我的行为将永远不会重新成为我自己的行为，如果我失去了对世界把握，那么我将不能重新获得我对世界的把握。我的自由会减少，也是难以想像的；人们不可能只有一点自由，正如人们常说的，如果动机使我倾向于一个方向，那么不外乎两种情况中的一种：要么动机有使我行动的力量，在这种情况下，没有自由；要么动机没有这种力量，在这种情况下，自由是完全的，在痛苦的折磨中和在家里的安宁是一样的。因此，我们不仅应该摒弃因果关系概念，而且也应该摒弃动机概念[①]。所谓的动机不对我的决定产生作用，恰恰相反，是我决定把力量提给予动机。我生来就“有”的一切——驼背，英俊或犹太人——不完全为了我自己，我们刚才已对此作了说明。也许，我有这一切是为了他人，但我有自由把他人当作其目光在我的存在中遇到我的意识，或者相反，把他人当作一个单纯的物体。确实，这种选择本身就是一种限制：如果我长得丑，那么我能选择做一个被社会排斥的人或排斥其他人，人们给我

① 参见让－保尔·萨特，《存在与虚无》，508页及以下。

在受虐狂和施虐狂之间进行选择的自由，但不给我无视其他人的自由。但是，作为人的命运的材料的这种选择，并不是一种为了作为纯粹意识的我的选择：仍然是我使他人为我存在，仍然是我使我和他人作为人存在。此外，即使人的存在是强加给我的，我也可以选择存在方式，考虑这种选择本身，撇开少数的可能事物，这仍然是一种自由的选择。如果人们说我的气质使我倾向于受虐狂或施虐狂，这只不过是一种说法，因为我的气质只是为当我以他人的眼光看自己时我对自己形成的间接认识而存在，尽管如此，我意识到我的气质，我看重我的气质，在这个意义上，我选择了我的气质。在这方面，我们受到欺骗是因为我们通常在一种有意识的考虑中 498 寻找自由，这种考虑依次检查各种动机，看来能得出最可靠或最有说服力的东西。事实上，考虑发生在决定后，是我的暗中决定产生了动机，如果没有动机证实或阻止的决定，人们就不能想像动机的力量是什么。当我放弃一个计划时，我以为能坚持的动机突然失去了力量。为了使动机重新获得力量，我应该努力去重新打开时间，回到决定还没有作出的时候。即使我在考虑的时候，我也已经通过努力成功地悬置时间，成功地通过一种已经存在的和我所抵制的决定把我以为关闭的一种处境保持在放开状态。这就是为什么一旦放弃了一个计划，我通常感到如释重负："总之，我不再坚持了"，只有在形式方面的内心冲突，考虑是一种拙劣的模仿，我的决定已经作出，不需要考虑。人们通常把意志薄弱当作对抗自由的理由。事实上，如果我能有意识地采取一种行为，临时充当战士或诱奸者，那么自如地和"自然地"当战士或诱奸者，也就是真正地当战士或诱奸者并不取决于我。不过，人们也不必在一种有意识的行为寻找自由，因为有意识的行为按其本义是一种未成功的行为。

我们援引有意识的行为只是为了对抗我们的真正决定，就像援引证明我们的无能的意图。如果我们真正地接受战士或诱奸者的行为，我们就将是战士或诱奸者。事实上，人们称之为自由的障碍的东西也是通过自由显现出来的。一座不可逾越的峭壁，一座大的或小的、垂直的或倾斜的峭壁，只是对想翻越它的某个人来说，对其计划在于使这些规定性显现在同一种自在中、使一个有方向的世界和物体的意义显现的主体来说，才有意义。因此，归根结底，除了自由通过其主动性规定为界限的东西，除了主体只拥有主体呈现给自己的外部世界，没有任何东西能限定自由。由于主体在出现时，使意义和价值显现在物体中，由于任何物体只有在通过主体获得意义和价值后才能到达主体，所以没有物体对主体的作用，只有一种意义（在主动意义上），一种离心的 Sinngebung（意义给与）。看来，选择是在与我们对自己的意识不相容的唯科学主义的因果关系概念，和无外部世界的一种绝对自由的肯定之间。不可499能标出在其之外物体不再ἐφ' ἡμῖν（有所处）的一个点。要么全部物体，要么没有一个物体在我们的能力之内。

不过，这种对自由的最初反省可能产生使自由成为不可能的结果。如果自由在我们的行为中，甚至在我们的激情中实际上是相等的，如果自由与我们的行为无共同的尺度，如果生活在恐惧之中的奴隶和砸碎锁链的奴隶表现出同样多的自由，那么我们不能说有*自由的行为*，自由在所有行为之内，在任何情况下，我们都能说："这里有自由"，因为自由的行为应清楚地显现在不是自由的或自由程度很低的生活背景中，它才能被发现。自由无所不在，也可以说，无所在。人们以自由的名义拒绝一种获得的经验的概念，但这样一来，自由便成了一种最初的获得的经验和作为我们的原始

状态。既然我们不必创造自由，自由就是为我们而被创造出来的、没有天赋的一种天赋，这种没有本质的意识的本质，在任何情况下，自由都不能在外面表现出来，都不能出现在我们的生活中。因此，行为概念消失了：无任何东西能通过我们到达世界，因为我们不是可确定的东西，因为构成我们的非存在不能进入整个世界。只有直接伴随着结果的意向，我们十分接近相当于行为的意向的康德概念，舍勒尔对此提出异议，认为想救溺水者的残疾人和实际上救起溺水者的游泳好手没有相同的自主体验。选择概念本身消失了，因为选择就是选择某东西，在其中自由至少暂时看到本身的一个象征。只有当自由在其决定中起作用，只有当自由把它所选择处境当作自由的处境，才有自由的选择。一种不需要实现的自由不可能以这种方式起作用，因为它已经被获得：它知道后面的瞬间无论如何将发现也是自由的、也是没有被确定的处境。自由概念本身要求我们的决定进入将来，要求我们的决定构成某东西，要求后面的瞬间享有面前的瞬间，虽然不是必然，但至少应由前面的瞬间引起。如果自由是创造，那么它创造的东西不应随即被另一个新的自由取消。因此，每一个瞬间不应是一个封闭的世界，一个瞬间应能使后面的瞬间介入，决定一旦作出，行为一旦开始，我应有一种获得的经验，我应利用我的冲动，我应倾向于继续下去，应该有一种精神的倾向。笛卡尔说，保存所需的力量和创造所需的力量一样多，这必须以实在论的瞬间概念为前提。确实，瞬间不是哲学家的一种虚构。瞬间是一个计划完成和另一个计划开始的点①，我的目光从一端移到另一端的点，即 Augen-Blick（瞬间）。但

500

---

① 让－保尔·萨特，《存在与虚无》，544 页。

是,只有当两段瞬间的每一段至少成为整体,时间中的这种裂缝才可能显露。人们说,意识即使不分裂为无数的瞬间,也至少被瞬间的幽灵缠绕,意识应不断地通过自由的行为来驱逐这个幽灵。我们即将看到,事实上,我们始终有中止能力,但中止能力无论如何必须以一种开始能力为前提,如果自由无所依附,不准备在某处固定下来,那么就没有分离。如果没有行为的周而复始,没有需要某种完成、能作为证实它们的决定或作为改变它们的决定的基础的开放处境,自由就不能产生。纯概念性的选择之所以被排除,不仅是因为在时间之前没有时间,而且也是因为选择必须以事先的介入为前提,因为最初选择概念产生了矛盾。如果自由应该有场,如果自由应能作为自由显现出来,那么有某东西把自由和自由的目的分开,因而自由必须有一个场,也就是说,对自由来说,应该有倾向于在存在中保存下去的占优势的可能事物或现实事物。正如让-保尔·萨特所指出的,梦排斥自由,因为在想像的事物中,我们刚指向一种意义,我们就已经以为直觉地实现了这种意义,最后,因为没有障碍和需要做的事情[①]。人们一致认为,自由不同于和动机或激情作斗争的意志的抽象决定,传统的考虑图式只适用于一种自欺的自由,这种自欺的自由暗中酝酿对立的动机,但不想接受它们,并且本身制造其无能的所谓证据。在为"构造"我们而进行的这些吵闹的争论和徒劳的努力下面,我们发现了我们得以在我们周围确定可能事物的场的暗中决定,确实,只要我们保持这些规定,就没有东西能形成,只要我们取消这些规定,一切都是轻而易举的。这就是为什么不可能在不真诚的讨论中寻找我们的自由,

---

① 让-保尔·萨特,《存在与虚无》,562页。

因为在这种讨论中，我们不想怀疑的一种生活方式和使我们想起另一种生活方式的环境是冲突的：真正的选择是我们的全部个性和我们在世界上的存在方式的选择。但是，要么这种整体选择没有作出，它是我们在世界上存在的无声出现，在这种情况下，我们不知道在何种意义上这种选择能被说成是我们的选择，这种自由不对本身产生影响，它是命运的等同物，——要么我们关于我们自己作出的选择是一种真正的选择，一种我们的存在的转变，但在这种情况下，它必须以它试图加以改变的一种事先的获得的经验为前提，并以一种新的习惯为基础，因此，我们应该问：我们一开始用来定义自由的持续分离是否不仅仅是我们在一个世界中一般介入的否定面，我们对每一个确定物体的不在乎是否不仅仅表示我们在所有物体中的投入，作为我们的出发点的现成自由是否不归结为如果不重新采用关于世界的某个命题就不能转变为创造的一种主动能力，最后，具体的和实际的自由是否不在这种转变之中。确实，任何东西只是为了我和通过我才具有意义和价值，但是，只要我们不能说明我们如何理解意义和我，这个命题仍然是不明确的，它仍然混同于“在物体中只能找到它所放入其中的东西”的意识的康德概念，混同于唯心论对实在论的反驳。当我们把我们自己定义为 Sinn-Gebung(意义给与)的一般能力时，我们又重新回到“否则”的方法，回到研究可能性条件、不研究实在性条件的经典型反省分析。因此，我们应该重新对 Sinngebung (意义给与)进行分析，并证明这种分析为什么既是离心的，又是向心的，因为已经证实，如果没有场，也就没有自由。

我说，这座峭壁是不可逾越的，不容置疑的是，峭壁的这种属性，如同高大的和低矮的、垂直的和倾斜的属性，如同所有一般的

属性，只能来自翻越它的一个计划和人的呈现。因此，是自由显示502出自由的障碍，所以我们不能把自由的障碍作为限制放在自由的对立面。尽管如此，显而易见的是，一旦有一个翻越的计划，这座峭壁就显现为一个障碍，一旦有另一个可行的计划，这座峭壁就显现为一个附属物。因此，我的自由不是使这里有一个障碍，那里有一条通路，它仅仅使有一般的障碍和通路，它不显现这个世界的特殊形状，只是规定这个世界的一般结构。人们可能回答说，这是一回事；如果我的自由决定了"有"的结构，"这里"的结构，"那里"的结构，如果这些结构在哪里实现，我的自由就出现在哪里，那么我们就不能区分"障碍"的性质和障碍本身，就不能把一种结构和自由联系起来，把另一种结构和自在的世界联系起来，如果没有结构，自在的世界就只能是无固定形状和难以形容的一团东西。因此，我不能在我的外面找到我的自由的界限。但我能在我之内找到我的自由的界限吗？事实上，应该区分我的明确的意向，比如，我今天制定的翻越这些山的计划，和可能提高我的周围环境的价值的普遍意向。不管我是否决定攀登这些山，这些山对我来说仍然是高大的，因为它们超过了我的身体的能力，即使我刚刚读过《米克罗梅加》[①]，我也不能使这些山在我看来是低矮的。在作为有思维能力的主体、能按我的意愿住在天狼星或地球表面的我下面，有一个能离开其地球环境和不停地描述绝对的价值提高的自然的我。还有：我的有思维能力的存在的计划显然建立在这些绝对的价值提高上；即使我决定从天狼星看东西，我仍然需要依靠我

---

① 伏尔泰的哲学短篇小说(1752)，叙述天狼星巨人米克罗梅加(小—大)在星球之间旅行。——译者

在地球上的体验：比如，我说阿尔卑斯山是一堆鼹鼠丘。因为我有一双手，一双脚，一个身体，一个世界，所以我在我的周围有不是决定性的、不改变不是由我选择的我的周围环境的特征的意向。这些意向在两种意义上是普遍的，首先，在这些意向构成所有可能物体一下子被包含在其中的一个系统的意义上：如果山在我看来是高大的或垂直的，那么树在我看来则是低矮的和倾斜的，其次，在这些意向不是我固有的，它们来自我的外面，我对我能在其结构和我的结构相同的所有心理物理主体中重新发现这些意向不感到惊讶的意义上。正如格式塔理论所证明的，就是这个原因使得在我看来占优势的形状在其他人看来也是占优势的，这些形状导致一门心理科学和严密的规律的产生。以下各点：

503

‥ ‥ ‥ ‥ ‥ ‥

其组合通常被感知为“间隔两毫米的六对点”，某种图形通常被感知为一个立方体，另一种图形则通常被感知为平面拼凑物。发生的一切像是在我们的判断和我们的自由之内，某人把某种意义给予某种组合。确实，知觉结构并非始终是确定的：也有模棱两可。但知觉结构仍能较好地显示自发的价值提高在我们中的呈现：因为它们是不稳定的、依次呈现出不同意义的各种图形。不过，一种纯粹的意识除了不知道自己的意向，能知道一切。一种绝对的自由不可能在犹豫不决的状态中自我选择，因为这等于让多方面的因素起作用，因为按照假设，由于可能事物把它们竭力得到的一切东西归于自由，自由给予一个可能事物的份量就是从其它可能事物中取走的份量。我们从反方向注视一个形状时，我们就能分解

形状,因为自由利用目光及其自发的价值提高。如果没有自发的价值提高,我们就不可能有一个世界,也就是说,不可能有从无固定形状中产生的,向我们的身体显现为"需要触摸"、"需要把握"、"需要翻越"的所有物体,我们就意识不到我们与物体的一致,意识不到我们在物体所处的地方,在我们之外,遇到物体,我们仅仅意识到局限于思考我们的意向的内在对象,我们就不能在世界上存在,不能被包含在景象中,可以说,不能与物体融合,我们就只有一个宇宙的表象。因此,确实没有自在的障碍,但是,以这种方式看待自在的障碍的我,不是一个先验的(acosmique)主体,同物体相比,这个我先于自身,以便把物体的形状给予物体。有一种世界的本来意义,它是在我们的具体存在与世界联系中产生的,并形成决定性的 Sinngebung(意义给与)的基础。

这不仅仅对作为"外部知觉"的一种非个人的,归根结底,抽象的功能来说是真的。在所有价值提高中,也有类似的某东西。人504们已深刻地注意到,疼痛和疲劳不能被当作"作用于"我的自由的原因,如果我在某个时刻体验到疼痛或疲劳,那么疼痛或疲劳不是来自外部,它们始终有一种意义,它们表达我对世界的态度。疼痛使我屈服,使我供出我不应说出的东西,疲劳使我中断旅行,我们都知道当我们决定不再忍受疼痛或疲劳时,疼痛和疲劳就立即变得难以忍受。疲劳对我的同伴不起作用,因为他喜欢身上出汗,喜欢道路和太阳的灼热,因为他喜欢置身于物体中的自我感受,喜欢注视道路和太阳的光芒,为这种光芒产生视觉,为这种外表产生触觉。疲劳对我起作用,因为我不喜欢这一切,因为我以另一种方式选择我在世界上存在的方式,例如,我不想置身于自然中,只是希望能被别人理解。正是因为对于在世界上的存在,只要我能改变

在世界上的存在，我就有自由继续走我的路，所以对于疲劳，我也是自由的①，但正是在这里，我们应该认识到我们的生活的一种沉淀：当一种对世界的态度经常得到肯定，在我们看来就是占优势的。如果自由面对这种态度不能容忍动机，那么我在世界上的习惯存在每时每刻都是脆弱的，多年来我因我的顺从而形成的情结始终是微不足道的，自由的行为能不费力地一下子粉碎这些情结。不过，当我们已经把我们的生活建立在二十年里逐渐积累起来的自卑情结之上时，我们就不太可能改变。人们知道一种粗浅的理性主义对这种折衷概念的可能反驳：可能事物没有程度上的不同，要么自由的行为不再是自由的，要么自由的行为仍然是自由的，在这种情况下，自由是完全的。总之，“可能”不表示任何东西。这个概念属于统计思维，统计思维不是一种思维，因为它不涉及到存在于现实中的特殊事物，不涉及到时间的时刻和具体的事件。“保尔不太可能不再想写坏书”不表示任何东西，保尔随时随地都能决定不再写坏书。“可能”是全或无，是一种已实现的虚构，它只有心理的存在，不是世界的一个组成部分。——不过，我们刚才在被感知的世界中已经遇到过它，山是高大的或低矮的，因为作为被感知物体，山位于我的可能行为的场中，不仅仅在我的个人生活的范围内，而且也在“每个人”的生活范围内。普遍性和可能性不是虚构，而是现象，因此，我们应该找出统计思维中的现象学的基础。统计思维必然属于居住在、处在和局限在世界中的一个存在。我“不太可能”立即摒弃我在二十年里沉溺于的自卑情结。这意味着我已经沉溺在自卑之中，意味着我抱住自卑不放，意味着这个过去即使

505

① 让-保尔·萨特，《存在与虚无》，531页及以下。

不是一种命运，至少也有特殊的份量，意味着这个过去不是在那边的和远离我的事件的总和，而是我的现在的气氛。理性主义的选择是：要么自由的行为是可能的，要么自由的行为是不可能的，——要么事件起因于我，要么事件由外部决定，它不涉及到我们与世界、与我们的过去的关系。我们的自由不打搅我们的处境，而是与我们的处境吻合：只要我们活着，我们的处境就是放开的，这意味着我们的处境需要占优势的解决方式，意味着我们的处境不能通过本身得到一种解决方式。

当考虑我们与历史的关系的时候，我们得出同样的结论。如果我置身于我的绝对的具体化中，就像反省把我呈现给我自己，那么我就是一种来源不明的和前人类的流动，还没有得到诸如"工人"和"资产者"的称号。即使后来我把自己当作人群中的一个人，资产者中的一个资产者，这也只能是对我自己的一种间接看法，在我的心中，我决不是工人或资产者，我是自由地作为资产者意识或无产者意识而提高价值的一个意识。事实上，我在生产流通中的客观地位不足以产生阶级意识。有革命者之前，已经有被剥削者。工人运动并非总是发生在经济危机时期。因此，暴动不是客观条件的产物，恰恰相反，而是想进行革命的工人采取的决定使他成为一个无产者。目前的价值提高是由将来的自由计划促成的。人们由此得出，历史不通过本身才具有意义，历史具有我们通过我们的意志给予它的意义。——不过，我们在这里又陷入了"否则"的方法：我们用唯心论的反省来反对客观思维，唯心论的反省把决定论建立在主体的构成活动上，而客观思维把主体放在决定论的网络中。不过，我们已经知道，客观思维和反省分析是同一种错误的两个方面，无视现象的两种方式。客观思维从无产阶级的客观状况

推断出阶级意识。唯心论的反省把无产者的状况归结为无产者对它形成的意识，前者从由客观特征定义的阶级中得出阶级意识，后者则相反，把“是工人”归结为“是工人”的意识。在这两种情况下，人们都运用抽象，因为人们仍然在自在和自为的两者择一中。如果我们重新考虑问题，不是在于发现阶级意识的原因，因为没有能从外部对阶级意识产生作用的原因，——不是在于发现阶级意识的可能性条件，因为我们需要能使阶级意识成为现实的条件，而是在于发现阶级意识本身，如果我们最终运用一种真正的存在方法，我们将发现什么？我没有意识到我是工人或资产者，因为事实上我出卖劳动，或因为事实上我与资本主义体系紧密联系在一起，当我决定用阶级斗争的观点看历史时，我更不会成为工人或资产者；但首先“我作为工人存在”或“作为资产者存在”，这是我与世界和社会联系的方式，社会是使我形成革命的或保守的计划和明确的判断的原因：“我是一个工人”或“我是一个资产者”，但人们不能从我的明确的判断推断出我的革命的或保守的计划，反之亦然。不是被当作非个人力量的体系的经济或社会，而是我经历的、我体验的社会或经济，给予我无产者的称号，——不是无原因的一种理智活动，而是在这种制度范围内我在世界上的存在方式，给予我无产者的称号。我有某种生活风格，我受萧条和繁荣的摆布，我不能掌握我的命运，我按星期领取工资。我不能支配我的劳动条件和产品，因此，在我的工厂里，在我的国家里，在我的生活中，我觉得自己是一个局外人。我习惯于重视我并不指望的命运，但是，应该安排好生活。要么：我以打短工为生，我没有自己的土地，也没有产生设备，在收获季节，我往返于农庄之间，受雇于人，我感到在我身上有一种无法形容的力量要使我成为流浪者，虽然我很想定居下

507

来。要么:我是一个农庄的佃农,农庄主还没有接上电,虽然电线杆离这儿还不到两百米。我和我的家人只有一间居室,虽然整理一下院子的其它房间是不费力的。在工厂里或从事收割的我的同伙,或其他佃农在同样的条件下干着和我一样的工作,我们在同样的处境中共存,我们感到我们的命运相同,这不是根据某种比较,好像每一个人首先自在地活着,而是根据我们的工作和我们的行为。这些处境不必以明确的评价为前提,如果有一种不言明的评价,那就是一种无计划的自由对未知的障碍的作用,无论如何,人们在三种情况下不能谈论选择,只需我来到世上,我存在是为了把我的生活感受为艰辛的和受限制的就行了,这不是我能选择的。但是,物体仍然在那里,与我有阶级意识、我认为自己是无产者、我成为革命者没有关系。那么,转变是如何发生的?工人得知,在罢工后,其它企业里的工人们的工资增加了,并且注意到他自己工厂里的工人们的工资后来也增加了。他与之抗争的命运开始变得明朗起来。短工虽然不经常遇到工人,不同于工人,不喜欢工人,但看到工业品价格和生活费在上涨,感到难以维持生计。在这个时候,他很可能责怪城里的工人们,不过,阶级意识尚未形成。阶级意识的形成不是因为短工已决定成为革命者,因而注重自己的实际命运,而是因为他具体地感受到他的生活和工人们的生活的共同性,他们的共同命运。和短工不同、与城市工人差别更大、因习惯的和价值判断的世界的差异而有别于他们的小佃农,当得知短工只有一份微薄的工资时,就感到自己和短工是同命运的,当得知农庄主把持着许多工业企业的董事会时,就感到自己与城市工人休戚相关。社会空间开始极化,人们看到出现了一个被剥削阶层。在由社会界域的某一点引起的推动下,在意识形态和不同职业方

面的重组变得明朗起来。阶级产生了,人们说,当客观地存在于无产阶级的各个派别之间的联合(归根结底,也就是说一个绝对的观察者能在无产阶级的各个派别之间发现的联合)最终在每个人的生存的共同威胁的知觉中被体验到时,一种处境就成了革命的处境。在任何时候,一种革命迹象的出现不完全是必然的。例如,在1917年,说俄国农民明确地打算革命和改造所有制,是值得怀疑的。革命产生于从最近的目标逐渐转到下一个目标的过程中。每一个无产者不是必然地认为自己是马克思主义理论家给出的意义上的无产者。只需短工或佃农感到自己正在走向与城市工人会合的道路就行了。所有人都走向革命,但如果他们知道和回想起革命,革命可能会吓跑他们。人们至多会说,革命出现在他们的活动结束之时,在他们的"应改变现状"的计划中,每个人在他自己的困境中,根据自己的个人成见具体地在体验。命运和打破命运的自由行为不是回想起的,它们是在模棱两可中被体验到的。这不是意味着工人和农民在不知不觉中干革命,也不是意味着他们在这种情况下具有某些有觉悟的带头人能巧妙加以利用的盲目的和"基本的力量"。警察局长很可能以这种方式看历史,但是,这样的看法反而使警察局长在真正的革命形势面前不知所措,所谓的带头人的口号好像通过一种先定和谐立即被大众理解,到处引起共鸣,因为这些口号使潜伏在所有生产者生活中的东西凝聚在一起。如同艺术家的工作,革命运动是创造其表达手段和方式的一种意向。革命计划不是一种经考虑的判断的结果,一种目标的明确立场。在鼓动者的心目中,革命计划是这样的,因为鼓动者是由知识 509 分子组成的,在知识分子的心目中,革命计划也是这样的,因为知识分子根据设想安排生活。但革命计划仍不失为是一位思想家的

抽象决定，只有当革命计划在人际关系中，在人与他的职业的关系中被制定时，才能成为一个历史事实。因此，当我面对一场可能的革命，当这种立场的采取不是因为一种机械因果关系由我的工人或资产者身分导致的（这就是为什么所有阶级都有叛徒），也不是一种无理由的、即时的和无原因的价值提高，而是通过一种分子过程形成的，在怒吼和联系于客观目标之前的共存中酝酿成熟，我确实把自己当作工人或资产者。人们有理由指出，并不是极端的贫困造就了最有觉悟的革命者，但人们却不问为什么经济复苏往往导致群众的激进化。这是因为生活压力的减轻使社会空间的新结构成为可能：各阶层不再局限于关注眼前的利益，有娱乐，有新的生活计划的位置。事实证明，工人不是无原因地成为工人或革命者，恰恰相反，工人是在某种共存的基础上成为工人或革命者的。总之，我们所讨论的概念错误在于只考虑精神计划，而不考虑存在计划，即一种生活向着一个确定—不确定目标的极化，极化不是该目标的表现，只有当极化达到目标时才能意识到目标。人们把意向性归结为客观化行为的特例，把无产者的状况当作思维对象，按照唯心主义的一贯方法，人们能毫无困难地指出，同任何思维对象一样，无产者的命运只有在把它当作对象的意识面前，只有通过这种意识，才能继续存在下去。唯心主义（以及客观思维）与其说没有看到*属于*其对象的真正意向性，还不如说意向性规定了唯心主义。唯心主义不知道这些意识方式的疑问式，虚拟式，愿望，期待，肯定的不确定，它只知道现在和将来时的直陈式意识，这就是为什么唯心主义不能解释阶级。因为阶级没有被证实，没有被宣布；同资本主义体系的命运一样，同革命一样，阶级在被思考之前，已经作为无法摆脱的呈现、作为可能性、作为谜语、作为神话被体验到。

510

把阶级意识当作一个决定和一种选择的结果，即问题在提出之时已经被解决，每一个问题已经包含问题所期待的答案，归根结底，就是回到内在性和不想理解历史。事实上，精神计划和目标立场只不过是一个存在计划的完成。是我把一种意义和一个将来给予我的生活，但这并不意味着这种意义和这个将来已经被构想出来，它们是从我的现在和我的过去，特别是从我的当前的和过去的共存方式中涌现的，即使在已成为革命者的知识分子中，决定也不是来自虚无，有时，决定在长时间的宁静后产生：知识分子在寻找一种既十分需要知识分子，又能克服知识分子的主观性的学说；有时，知识分子遵照马克思主义的历史解释所能给出的启示，这样，知识分子认识到他的生活的中心，但只有依据他的过去和他的童年才能理解它。即使无原因地和通过一种纯粹的自由行为成为革命者的决定，也仍然表示在自然的和社会的世界上存在的某种方式，典型的知识分子的存在方式。知识分子只有通过自己的知识分子的处境才能"加入工人阶级"（这就是为什么知识分子的信仰主义很值得怀疑）。更何况工人的决定也是在生活中形成的。这不是由于一个特殊的生活界域和革命目标与之一致的一种误解：与知识分子相比，革命对工人来说是一种更直接的可能性，因为工人处在与经济体系作斗争的生活中。这就是为什么从统计上看，在一个革命党中的工人超过资产者。当然，动机不取消自由。最纯粹的工人党也包括许多知识分子的领导人，像列宁那样的一个人很可能加入革命，并最终超越知识分子和工人的区分。不过，这是行为和介人的固有作用；我一开始就不是在阶级之外的一个个体，我置身于社会，如果我的自由具有把我置于世外桃源的能力，那么我的自由就不是立即能使我成为我决定要成为的人的自由。

因此，是资产者或工人，不仅仅是意识到自己是资产者或工人，而且也是通过一种不言明或存在计划因成为工人或资产者而提高价值，存在计划就是我们使世界成形和与其他人共存的方式。我的决定体现了我的生活的一种自发意义，我的决定能肯定或否定这种意义，但不能取消这种意义。唯心主义和客观思维都不能解释阶级意识，因为唯心主义从意识推断出实际存在，因为客观思维从实际存在推断出意识，因为两者都没有看到动机的关系。

511

人们可能从唯心主义的角度回答说，我不是一个为了我的特殊计划，而是一个纯粹的意识，只有当我回到其他人中间，我才能有资产者或无产者的属性，我用其他人的目光从外而把自己看成一个“他人”。他为（Pour Autrui）的范畴，而不是自为（Pour Soi）的范畴可能来自这一点。但是，如果有两种范畴，我何以能有他人，即另一个自我（alter ego）的体验？他人的体验意味着，我的可能“他人”的身分已经在我对自己的看法中产生，他人的自我（ego）的身分已经包含在我对他人的看法中。人们还能回答说，他人是作为一个事实、而不是作为我自己的存在的一种可能性呈现给我的。这句话的意思是什么？是否表示如果在地球表面没有其他人，我就不可能有他人的体验？命题是清楚的，但没有解决我们的问题，因为正如康德所说的，我们不能从“一切认识始于体验”转到“一切认识来自体验”。如果以经验方式存在的其他人应该是为我的其他人，那么我应该有认识他们的手段，他为（Pour Autrui）的结构应已经是自为（Pour Soi）的维度。此外，不可能从他为（Pour Autrui）得出我们谈论的所有具体规定。他人不必然、不完全是为我的对象。例如，在同情中，我能把他人感知为和我一样多或一样少的赤裸裸的存在和自由。他人—对象只不过是他人的一种不真实的样

式，就像绝对的主体性只不过是一种关于我自己的抽象概念。因此，我应该在最彻底的反省中，在我的绝对个别性周围，把他人理解为一种普遍性的光环，一种"社会性"的气氛。如果词语"一个资产者"和"一个工人"后来应呈现出一种为我的意义，那么这将是必然的。我应该一开始就把自己理解为对我自己是离心的。可以说，我的特殊存在应该在其周围扩散一种性质的存在。诸自为(PourSoi)——为我的我和为他人的他人——应显现在他为(Pour Autrui)的背景上。我的生活应该有一种不是由我构成的意义；确切地说，应该有一种主体间性；我们每一个人既在绝对个别性的意义上应是一个来源不明的东西，也在绝对普遍性的意义上应是一个来源不明的东西。我们在世界上的存在是这种双重的来源不明身分的具体承载者。 512

在这种情况下，可能有处境，一种历史意义，一种历史真相，说同一件事情的三种方式。如果事实上我通过一种绝对的主动性成为工人或资产者，如果一般地说，无任何东西能促成自由，那么历史就不可能有结构，我们就不可能看到事件在历史中显现，一切东西就可能来自一切东西。同样，就不可能有作为相对稳定的历史形式、人们能冠以一个名称、能发现某些可能属性的大英帝国。在社会运动的历史中，就不可能有革命时期或平静时期。一场社会革命在任何时候都是可能的，人们也能有理由指望一位暴君接受无政府主义。历史不会迷失方向，即使考察较短的一段时期，我们也不能说这种事件共同促成了一个结果。政治家可能永远是一个冒险家，也就是说，政治家利用事件，把一种事件所没有的意义给予事件。不过，之所以如果没有能再现历史、因而能决定历史的意识，历史就不能完成任何东西，之所以作为使我们服从其目的的外

来力量的历史不能和我们分开,只是因为历史永远是主观的历史,我们不能不给它一种至少是零碎的意义。某种酝酿中的东西可能流产,但暂时能符合目前的联想。在1799年的法国,无任何力量能阻止一个"超越阶级"的军事政权在革命退潮时登台,无任何力量能阻止军事独裁者的角色在那时是一个"需要扮演"的角色。这就是众所周知的波拿巴计划,它以它的实现使我们作出这样的判513 断。但是,在波拿巴之前,迪穆里埃、居斯蒂纳[①]和其他人也制定过这样的计划,应该解释这种一致性。我们称之为事件意义的东西并不是产生事件的一种观念,也不是事件合在一起的偶然结果。这是在个人决定之前,在社会共存中和在人们(On)中形成的将来的具体计划。在各阶级力量在1799年所能达到的历史点上,由于大革命不能再继续下去,又不能被取消,在个人自由方面又有充分的余地,所以每个人通过使之成为一个历史主体的这种功能的和一般的生存,都倾向于依靠获得的经验。在这个时候,向他们建议重新采用革命政府的办法,或向他们建议回到1789年的社会状态,都将是一种历史错误,这不是因为有一种与我们的计划和我们的永远自由的评价无关的历史真相,而是因为有一种这些计划的平均和统计意义。这等于说,我们把历史的意义给予历史,而不是历史向我们提出它的意义。Sinn-gebung(意义给与)不仅仅是离心的,这就是为什么历史的主体不是个体。在一般的生存和个人的生存之间,有着交流,每一种生存既接受也给予。有时候,出现在人们(On)中和只不过是一种受到历史偶然性威胁的不可靠可能

① 迪穆里埃(Dumouriez,1739—1823),居斯蒂纳(Custine,1740—1793),都是法国将军。——译者

事物的意义,被某个体再现。在这种情况下,当该个体把握历史的时候,他至少能在一段时期里把历史引向看来是历史的意义的东西之外,把历史放入一种新的辩证法,比如,当波拿巴从执政官变成皇帝和征服者的时候。我们并不是肯定历史从头到尾只有一种意义,只有一种个人生活。我们想表明,在任何情况下,只有当自由再现历史的某个时期逐渐呈现出的意义时,自由才能改变意义。就现在的这个命题而言,人们能区分冒险家和政治家,历史的冒充和一个时代的真相,因此,我们对过去形成的看法如果没有绝对的客观性,那么就没有权利是任意的。

因此,在我们的主动性,在这种完全是个人的计划周围——在我们看来,是一个一般存在和既成计划的区域——我们意识到在我们和物体之间,能给予我们人的称号,资产者的称号或工人称号的意义。普遍性已经起作用,我们对我们自己的呈现已经通过普 514 遍性实现,一旦自然或社会格局不再是这种没有表示出的东西,而是凝结在一种处境中和有一种意义,总之,一旦我们存在,我们就不再是纯粹的意识。任何物体都是通过带有其基本性质的中介呈现给我们的;一块木头既不是颜色和触觉材料的组合,也不是颜色和触觉材料的完形,而是来自作为一种木头的本质的东西,这些"感性材料"改变某种主题,或阐明作为木头本身、在这块木头和我对这块木头的知觉周围构成一个意义界域的某种样式。我们看到的自然世界不是别的,就是所有主题和所有可能样式的场所。它既是一个独一无二的个体,又是一种意义。相应地,主体的普遍性和个别性、有称号的主体性和纯粹的主体性、人们(On)的来源不明身分和意识的来源不明身分,不是哲学需要从中选择的主体的两种概念,而是作为具体的主体的一种唯一结构的两个因素。例

如，让我们考察感知。如果我不能给予在我面前的这种红色一个名称，那么我对这种红色将是茫然的，好像这种体验使我和一个前人类的主体联系起来。谁感知这种红色？这是人们不能说出其名字，人们不能将其列入其他有感知能力的主体中的一个人。因为在我的这种对红色的体验和其他人向我谈起的关于红色的体验之间，不可能进行直接的比较。我在我自己的观看位置，由于作为印象的体验和我的体验完全相同，看来，一个独一无二的主体能包含所有体验。我形成一种思想，比如，我思考斯宾诺莎的上帝，我体验到的这种思想是任何人都不能进入的某种景象，尽管我还能与一位朋友讨论的斯宾诺莎上帝的问题。然而，这些体验的个别性本身不是纯粹的。因为这种红色的深度，它的亲在（éccеité），它的能满足我和到达我的能力，起因于它引起的和从我的目光得到的某种振动，并且意味着我熟悉一个颜色世界，而它是颜色世界的一种特殊变化。因此，具体的红色清楚显现在一个普遍性的背景中，这就是为什么即使我没有转入他人的观看位置，我也能在知觉中515把自己理解为一个有感知能力的主体，而不是把自己理解为独一无二的意识。在我对红色的知觉周围，我感觉到我对红色的知觉不能到达的我的存在的所有区域，这个关于颜色的区域、这个区域得以到达我的"视觉"。同样，我关于斯宾诺莎上帝的思想在表面上只不过是一种绝对唯一的体验：它是某个文化世界，斯宾诺莎的哲学，或我立即能从中辨认出一种"斯宾诺莎主义"概念的某种哲学风格的具体化。因此，我们不必问为什么有思维能力的主体或意识认识到自己是人，或是具体化的主体，或是历史的主体，我们不应该把这种认识当作有思维能力的主体根据其绝对存在进行的一种间接活动：绝对的流动在它自己的注视下显现为"一种意识"，

或人，或具体化的主体，因为它是一个呈现场——向自我、向他人和向世界的呈现，因为这种呈现把主体置于主体得以被理解的自然和文化世界。我们不应该把主体想像为与自己的绝对联系，无内在间隙的一种绝对密度，而应该把主体想像为在外面继续存在的一个存在。如果主体把自己和自己的存在方式当作一种连续的和始终特殊的选择，那么人们可能会问：为什么主体的体验与体验本身建立联系，并向它提供对象、确定的历史时期？为什么我们有在所有时间中都有效的时间的一般概念？为什么每个人的体验能与其他人的体验建立联系？但是，这些问题本身是有问题的：因为呈现的不是一部分时间，然后另一部分时间，一种个人的流动，然后另一种个人的流动，而是在一种本质的普遍性中每一个主体性通过本身、一个主体性通过另一个主体性的再现，一种主体间的生活和一个世界的联系。现在起着自为（PourSoi）和他为（Pour Autrui）、个别性和普遍性的中介作用。真正的反省不是把我当作自在的和不能被认识的主体性，使我向我自己的呈现，而是把一种我向我自己的呈现等同于我现在实现的我向世界和向他人的呈现：我是我看到的一切，我是一个主体间的场，但并非不考虑我的身体和我的历史处境，恰恰相反，正是通过我的身体和我的历史处境，我才是这个身体和这个处境，以及其它一切。

从这个观点看，我们一开始谈论的自由到底是什么？我不能再假装我是虚无和通过虚无不断地自我选择。如果虚无能通过主体性出现在世界中，那么我们也能说虚无能通过世界进入存在。我是对任何一种存在的一概拒绝，在手下伴随着对这种有称号的存在形式的不断接受。*因为这种一概拒绝仍然列入存在方式和处在世界中*。确实，我随时随刻能中断我的计划。但这种能力是什

516

么？它是开始做另一件事的能力，因为我们不可能永远悬置在虚无中。我们始终在实在中，在存在中，就像一张脸即使在睡眠中，即使是死者的脸，也始终表示某东西（死的神态有惊讶的、平静的、沉着的），就像无声也还是有声世界的样式。我能打破任何形式，我能嘲笑一切，但是，没有我整个地介入的情况：这不是因为我能回到我的自由，而是因为我置身于别处。我不想丧失亲人的悲痛，而是注视我的指甲，或者吃午餐，或者关心政治。我的自由始终不是单独的，我的自由不可能没有同谋，其不断的分离能力依赖于我在世界中的一般介人。我的实际自由不在我的存在之内，而是在我面前，在物体中。不应该借口我能不断地拒绝我之所是，说我能不断地自我选择。不拒绝，不等于选择。只有当我们清除了现象价值中不言明的东西，每时每刻在一种完全的透明中把世界展现在我面前，也就是说，取消世界的"世界性"，我们才能把让别人做（laisser faire）和做（faire）等同起来。意识认为自己是一切的原因，意义接受一切。但是，意识没有自己的东西，它在世界中按自己的意愿生活。只要人们不引入一种自然或普遍时间的概念，人们就会把自由设想为一种不断在更新的选择。我们已经看到，如果人们把自然时间理解为一种没有主体性的物体的时间，那么就没有自然时间。但是，至少有一种普遍时间，时间的一般概念力求达到普遍时间。它是现在、过去、将来的连续性的不断重新开始。它可以是接连不断的失败和挫折。这就是当人们说时间是连续的时候所表达的意思；时间带给我们的现在不是真正的现在，因为当现在

517 刚出现时，就已经成为过去，从表面上看，将来在现在中只有一种我们走向的一个目的的意义，因为将来随即来到现在，因为我们届时转向另一个将来。这种时间是我们的身体功能的时间，我们的

身体功能同时间一样，也是周期性的，这种时间也是我们与之共存的自然时间。它只向我们呈现一种介入的开始和抽象形式，因为它不断地侵蚀和取消它刚刚创造的东西。只要我们不通过中介确定面对自在(En Soi)的自为(Pour Soi)，面对自为的自在，只要我们没有意识到在我们和世界之间一个主体性的这种自然开始，建立在自身基础上的这种前个人时间就需要行为来承受时间的涌现，一切都是选择，比如，呼吸反射和道德决定，保存和创造。在我们看来，只有当意识不谈论作为其底层结构和作为其出生的事件，才能把这种普遍的构成能力归于自己。在意识看来，世界"是不言而喻的"，发现世界"已经被构成"和出现在意识中的意识既不绝对地选择它的存在，也不选择它的存在方式。

自由是什么？出生，就是出生自世界和出生在世界上。世界已经被构成，但没有完全被构成。在第一种关系下，我们被引起，在第二种关系下，我们向无数的可能事物开放。但是，这种分析仍然是抽象的，因为我们同时在这两种关系下存在。因此，没有决定论，也没有绝对的选择，我不是物体，也不是赤裸裸的意识。特别是，我们已经选择的我们的主动性和我们的处境一旦被接受，如同一种崇高的社会地位支撑着我们。"角色"和处境的普遍性需要决定的帮助，在处境和接受处境的人之间的这种交流中，不可能确定"处境的份量"和"自由的份量"。人们严刑伺候一个人，以便使之招供。之所以他拒绝供出人们想从他口中得知的姓名和地址，不是因为他有一个孤立无援的决定；他仍然感到他和他的同志们在一起，仍然置身于共同的斗争，他好像丧失了说话能力；或者自几个月或几年以来，他已经在思想上不怕这种考验，他把他的整个生命押在这种考验上；或者他想通过战胜考验来证明他对自由的一

贯想法和看法。这些动机不取消自由，至少使自由在存在中并非无依无靠。总之，能顶住严刑拷打的不是一个赤裸裸的意识，而是518 与他的同志们在一起、与他所爱的人们在一起、在他所靠的人的注视之下的被捕者，是带着其高傲和孤独的意识，即仍然是某种Mit-Sein(共存)的方式。也许，这些念头每天都浮现在被监禁的个体的头脑中，他把精神力量注入这些念头，这些念头又使他信心倍增，反过来说，之所以他作出这种举动，之所以他和他的同志们联系在一起或具有这种精神，是因为在他看来，他周围的历史处境、同志们、世界期待着他作出这种举动。我们能用这种方式不断继续分析。我们选择了我们的世界，世界选择了我们。无论如何，如果这种被体验到的自由不是立即呈现出存在的形式，并成为原因和依据，我们确实不可能在我们身上保留一个存在无法进入的秘密场所。被具体看待的自由始终是外部世界和内部世界的一种会合，甚至是我们由此开始的人类前和史前的自由，随着我们的生命的身体材料和结构材料的耐受性降低，自由也将减少，但不会成为无。正如胡塞尔所说的，有一个“自由场”和一种“有条件的自由”①，这不是因为自由在这个场的范围内是绝对的，在外面则是无——同知觉场一样，自由场也没有线状的界限，而是因为我有最近的可能性和遥远的可能性。我们的介入支撑着我们的能力，如果没有某种能力，也就没有自由。人们说，我们的自由要么是全，要么是无。这种两难推理是客观思维和反省分析的两难推理，是其支撑。如果事实上我们处于存在中，那么我们的行为必然来自外部，如果我们回到有构成能力的意识，那么我们的行为必然来自

① 芬克，《想像和想像中的形象》，285页。

内部。但我们正好已经学会辨认现象的范畴。我们在一种错综复杂的混沌中介入世界，介入其他人。处境的概念排斥在我们的介入开始时的绝对自由。处境的概念也排斥在我们的介入结束时的绝对自由。任何介入，甚至在黑格尔的国家中的介入，都不能使我超越所有差异，都不能使我对一切都是自由的。这种普遍性本身，只是因为能被体验到，所以才能作为一种特殊性显现在世界的背景上，存在使它指向的、不可能是完整的一切东西普遍化和特殊化。519

不过，自在和自为的综合实现了黑格尔的自由，有它的真理。在某种意义上，这种综合是存在定义本身，它每时每刻在我们的注视之下，在呈现的现象中产生，只不过它立即需要重新开始和不取消我们的有限性。当我接受一个现在的时候，我重新把握和改变我的过去，我改变我的过去的意义，我脱离我的过去，我摆脱我的过去。但是，只有当我置身于别处，我才能做到这一点。精神分析疗法单靠把病人引向对过去的觉悟，不能治愈病人，需首先通过新的存在关系把病人和医生联系在一起。问题不在于在科学上肯定精神分析的解释和发现过去的概念意义，而是在于把过去重新体验为这个或那个的象征，只有当病人以他和医生共存的观点看他的过去，病人才能做到这一点。情结不是被一种没有手段的自由解开的，而是被一种有其支撑和动机的新的时间搏动解开的。在所有觉悟中，情况都是如此：只有当受到一种新的介入支撑时，觉悟才是实际的。不过，这种介入也形成于不言明的东西，因此，仅仅对一种时间周期有效。我们对我们的生活的选择总是发生在某种直接材料(donné)的基础上。通过一系列的逐渐转变，首先连接我的生活，而不是通过绝对的创造，我的自由能使我的生活离开其

自发意义。因此，用我的过去、我的个性和我的环境对我的行为作出的所有解释都是真实的，只要人们不把我的过去、我的个性和我的环境当作可分离的整体，而是把它们当作我的整个存在的各种因素，我就能解释这些因素在不同的方向中的意义，但人们却不能说出是我把它们的意义给予这些因素，或不能说出是我接受它们的意义。我是一个心理的和历史的结构。我随着存在得到一种存在方式，一种风格。我的所有行为和我的所有思想与这种结构有关，甚至一位哲学家的思想也只不过是解释他对世界的把握的一种方式，他之所是。不过，我是自由的，但并非不考虑或排除这些动机，而是以动机为手段。因为这种有意义的生活，这种我之所是的自然和历史的确定意义，不限制我进入世界，反而是我与世界联系的手段。正是因为我无条件地是我目前之所是，我才能前进，正是因为我体验我的时间，我才能理解其它时间，正是因为我进入现在和世界，坚决接受我偶然之所是，想要我所想要的东西，做我所做的东西，我才能走向前方。只有当我试图超越我的自然和社会处境，首先拒绝接受我的自然和社会处境，而不是通过它重返自然的和人的社会，我才可能失去自由。无任何东西能从外面决定我，这不是因为无任何东西能引起我，而是因为我一开始就在我的外面和向世界开放。我们完全是真实的，只是因为我们在世界上，不仅仅像物体那样在世界中，所以我们带着在我们看来应超越的一切东西。我们不必害怕我们的选择或我们的行为会限制我们的自由，因为只有选择和行为才能使我们摆脱我们的固定。正如反省从使一个物体显现的知觉中得到其绝对一致的愿望，正如唯心主义暗中利用它想当作信念推翻的“最初信念”，同样，自由也陷入介人的矛盾，没有意识到如果没有它在世界中扎下的根基，自由就不

是自由。我能作这个承诺吗？我能为区区小事拿生命冒险吗？我能为拯救自由献出我的自由吗？对于这些问题，没有理论上的答案。但是，有呈现的和不容置疑的这些物体，有在你的面前的这个意中人，有作为奴隶在你周围生存的这些人，你的自由如果不能离开其特殊性，如果不追求普遍的自由，那么它就不能被追求。不管是物体，还是历史处境，哲学的唯一功用是使我们重新学会正确地看它们，可以恰当地说，哲学是在分裂为分离的哲学时实现的。但是，应该在这里保持沉默，因为只有英雄才能把他与人和与世界的关系体验到底，其他人以英雄的名义讲话是不恰当的。“你的儿子已经被大火围住，你应该去救他……如果遇到障碍，你应该迎上前去，竭尽全力。你寓于你的行为本身中。你的行为，就是你……你与自己交流……你的意义呈现出来了，引人注目，这是你的责任，这是你的恨，这是你的爱，这是你的忠诚，这是你的创造……人只不过是关系的纽结，关系仅仅对人来说是重要的。”①

① 圣·埃克絮佩里，《作战飞行员》，171 和 174 页。

译　后　记

梅洛—庞蒂(1908—1961)是法国现象学的主要代表。他于1926年进入巴黎高等师范学校,1930年成为中学哲学教师,1949年起在巴黎大学教授儿童心理学,1952年任法兰西学院哲学教授。他曾与让-保尔·萨特一起编辑《现代》杂志。其代表作是《知觉现象学》(1945)和《行为的结构》(1942),此外,还有《意义与无意义》(1948),《辩证法的冒险》(1955),《符号》(1960),等等。

现象学是在本世纪兴起的且影响很大的一个哲学运动。现象学作为哲学的一种方法,主张对直接体验到的现象进行描述,而不是解释其因果关系。这种直接认识事物,采用悬置(epoché)的方法,即把一切经验、知识或先人之见放入圆括号搁置勿论的哲学思想可归结为胡塞尔的格言:"重返事物本身"。所以,作为现象学的创始人,胡塞尔把现象学叫做"描述心理学"。现象学研究作为各类经验的现象的本质(eidos),也叫做"本质心理学"。现象学基本的研究方法是还原:本质还原和先验还原。直觉在现象学中占有重要地位,直觉是认识活动的开始,是其它认识活动的基础。但是,直觉是不能被论证的(这可能是胡塞尔的著作比较晦涩的一个原因),所以胡塞尔为了建立他的体系,造出了有别于柏拉图和康德哲学中的许多概念,诸如本质,先验,还原,现象等等。然而,这些概念本身是十分含糊的,胡塞尔在他的著作中没有明确地对它

们加以界定,甚至说法也前后不一。

梅洛—庞蒂从知觉现象着手,采用胡塞尔的描述的方法,而不是解释的方法,说明人是如何认识实在事物的。他认为知觉是认识的起点,阐明我们在对世界的知觉中的非反省。我们在认识客体的时候,重要的是体验,而不是我们掌握的知识和科学。用知识和科学来认识世界的方法,梅洛—庞蒂称之为"客观思维"。客观思维不能在直觉认识方面有所作为。例如,一位对视觉规律了如指掌的心理学家,在认识实在事物方面,并不比毫无心理学知识的人更加准确。科学知识的概括只不过是以后的事情。他对哲学研究的看法是:"哲学的第一活动应该是重返在客观世界之内的主观世界,因为只有在这个世界中,我们才能理解客观世界的权利和界限;使物体恢复其具体的外貌,使机体恢复其固有的对待世界的方式……"(原书 69 页)。

梅洛—庞蒂发展了胡塞尔的现象学哲学,比胡塞尔更清晰地阐明了现象学的论点,被誉为胡塞尔的最好解释者。

然而,梅洛—庞蒂的哲学是多元的。他受到海德格尔的影响,他的现象学以存在主义为基础,在强调主观体验的同时,他试图克服存在和意识,自在和自为,主体和客体之间的对立。梅洛—庞蒂受到马克思主义的分析方法的启示,但他拒绝用经济观点解释历史,力图超越必然和自由,主观性和客观性的对立。

下面就本书的翻译作一些说明。

从某种意义上说,翻译在于尽可能地接近原文这个极限,但极限是到不了的,因为在两种符号系统之间没有单义的对应关系。原著经过译者的转换之后,已经被加工过了。比如说法语的

“pensée”,最简单的办法是把它译成“思”,但如果碰到“penser la pensée”,恐怕要译成“思思”了(本译本把它译成“思考思维”),为了避免这种情况,译者把“pensée”译成汉语名词中占优势的由两个字组成的词,或者作为过程的“思维”,或者作为结果的“思想”。因此,同一个法语词汇“pensée”译成中文只能在意思有所不同的“思维”和“思想”之间进行选择,这种选择权在译者,或根据译者的理解。

翻译和其它人类活动一样,也是一项继往开来的事业。在翻译中,遇到笛卡尔,康德等著作的引文,先查阅已有的中译本,然后在其基础上重译。在现象学术语选取上,参考了李幼蒸先生所译的胡塞尔《纯粹现象学通论》(商务印书馆)。由于现象学术语的中文译名不尽统一,为了便于读者参照原文,译者在末尾附一个“主要译名对照”。

根据 Hachtte 法语词典,译者把“conscience thétique”和“conscience non thétique”译成“自发意识”和“非自发意识”,在胡塞尔的现象学中,自发意识相对于反省意识。萨特的《存在与虚无》中译本(三联书店)译者把它们直译为“正题的意识”和“非正题的意识”。

译者把精神分析术语“contenu manifeste”和“contenu latent”直译为“明显内容”和“潜在内容”,因为在上下文出现“内容”字样的情况下,这种译法可能更好些。这一对术语已由高觉敷先生很“雅”地译为“显意”和“隐意”(弗洛伊德的《精神分析引论》中译本,商务印书馆)。

“présence”是一个难译的词,具有“呈现”,“在场”和“存在”的意思,在本译本中,译为“呈现”。确实,有时译为“存在”也是合情

合理的。但这样一来,本已显得不够用的中文“存在”一词又有了第三层意思,容易产生混淆,因为法语的“être”和“existence” 要用“存在”这个词来译。

海德格尔的《存在与时间》中译本(三联书店)译者造了“绽出”来翻译“extase”,本译本采用这种译法。

“pour autrui”应该译为“为他人”,但既然“pour soi”可以译为“自为”,本译本就把“pour autrui”试译为“他为”,以显示这两个术语的对称。

《知觉现象学》原书脚注所引用的书名和引文,有的直接以德文或英文给出,译者已把它们译出,但不说明译自何种语言,具体文种可参见原书作为参考文献附在后面的“引用著作”,译者已将“引用著作”中的书名译出。正文中的德文,拉丁文和希腊文以原文形式列出,译文附在后面的括号里。原书中以大写形式出现的词语,以及译者认为有必要列出原文的词语,在后面用括号列出。在括号里的德文词语是原书就有的。为便于阅读,译者加了一些为数不多的脚注,附以“——译者”字样,以便与原注区分开来。译者原则上无意添加脚注。

《知觉现象学》有一个英译本(Humanities Press, New York & kegan Paul, London, 1962),由于条件和时间的限制,译者已无可能参照英译本。但是,反过来说,本译本是一个不受英译本影响的中译本。

本译本难免有不足之处,希望读者不吝赐教。

引用著作

ACKERMANN (阿克曼)——Farbeschwelle und Feldstruktur(《颜色阈限和场的结构》), Psychologische Forschung, 1924.

ALAIN (阿兰)——Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions(《论精神和情感八十一章》, Paris, Bloch, 1917. Réimprimé sous le titre Eléments de Philosophie, Paris, Gallimard, 1941.

——Système des Beaux-arts(《美术的体系》), éd. nouvelle (3ᵉ éd), Paris, Gallimard, 1926.

BECKER (贝克)——Beiträge zur phänomenologischen Begründung des Geometrie und ihrer physikalischen Anwendung(《论几何学及其物理学应用的现象学依据》), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, VI, Hall, Niemeyer.

BERGSON (柏格森)——Matière et Mémoire(《物质与记忆》, Paris, Alcan, 1896.

——L'Energie spirituelle (《精神的力量》), Paris, Alcan, 1919.

BERNARD (贝尔纳)——La Méthode de Cézanne(《塞尚的方法》), Mercure de France, 1920.

BINSWANGER (宾斯旺格)——Traum und Existenz (《梦幻和生存》), Neue Schweizer. Rund-schau, 1930.

——Ueber Ideenflucht(《论思想奔逸》), Schweizer Archiv. f. Neurologie u. Psychiatrie, 1931 et 1933.

——Das Raumproblem in des Psychopathologie(《心理病理学中的空间问题》), Ztschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1933.

——Ueber Psychotherapie(《论心理治疗》, Nervenarzt, 1935.

VAN BOGAER(凡·博加特)——Sur la Pathologie de l'Image de Soi(《自我形象的病理学》)(études anatomocliniques), Anales médico-psychologiques, Nov. et Déc. 1934.

BRUNSCHVICG (布伦施维奇)——L'Expérience humaine et Causalité physique (《人的体验和自然的因果关系》), Paris, Alcan, 1927.

——Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale(《西方哲学中意识的进展》),Paris, Alcan,1922.

BUYTENDIJK et PLESSNER(布顿第克和普莱斯纳)——Die Deutung des mimische Ausdrucks(《表情的意义》),Philosophischer Anzeiger, 1925.

CASSIRER (卡西尔)——Philosophie der Symbolischen Formen, III, Phänomenologie der Erkenntnis(《符号形式的哲学》,第三卷,认识现象学), Berlin, Bruno Cassirer, 1929.

CHEVALIER(谢瓦利埃)——L'Habitude(《习惯》), Paris, Boivin, 1929.

CONRAD-MARTIUS(康拉德—马蒂乌斯)——Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt (《论实在外部世界的本体论和现象学》),Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III.

——Realontologie(《实在本体论》),ibid.VI.

CORBIN(科尔班,海德格尔的译者)——Qu'est-ce que la Métaphysique? (《形而上学是什么?》),Paris, Gallimard, 1938.

DEJEAN(德让)——Etude psychologique de la《distance》dans la vision(《视觉中"距离"的心理学研究》),Paris, Presses Universitaires de France,s.d.

DUNCKER(邓克尔)——Ueber induzierte Bewegung (《论诱导运动》),Psychologische Forschung, 1929.

EBBINGHAUS(埃宾浩斯)——Abrisz der Psychologie (《心理学概论》),9 Aufl. Berlin, Leipzig, 1932.

FINK E(芬克)——Vergegenwärtigung und Bild, Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit(《想像和和想像中的形象, 论非现实的现象学》), Jahrb. f. Philo. u. phän. Forschung,XI.

——Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwätigen Kritik(《在当前批判中的胡塞尔现象学哲学》), Kantstudien,1933.

——Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls (《埃德蒙德·胡塞尔现象学的问题》),Revue internationale de Philosophie, n°2 Janv. 1939.

FISCHERL(费舍尔)——Transformationserscheinugen bei Gewichtshebungen(《提举重量的变化现象》), Ztshr. f. Psychologie,1926.

FISCHER F(费舍)——Zeitstruktur und Schizophrenie(《时间结构和精神分裂症》),Ztshr. f.d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1929.

——Raum- Zeitstruktur und Denkstärung in der Schizophrenie(《精神分裂症的时空结构和思维障碍》), ibid, 1930.

——Zur Klinik und Psychologie des Raumerleben(《论空间体验的临床描述和心理学》),Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie,1932—1933.

FREUD(弗洛伊德)—— Introdution à la Psychanalyse(《精神分析引论》), Paris,

Payot, 1922.
——Cinq Psychanalyses (《精神分析五讲》), Paris, Denoël et Steele, 1935.
GASQUET (加斯凯)——Cézanne (《塞尚》), Paris, Bernheim Jeune, 1926.
GELB et GOLDSTEIN (盖尔布和戈尔德斯坦)——Psychologische Analysen hirnpathologische Fälle(《脑疾病例的心理学分析》), Leipzig, Barth, 1920.
——Ueber Farbennamenamnesie (《论颜色名称遗忘症》) Psychologische Forschung, 1925.
——hgg von GELB et GOLDSTEIN ——BENARY(贝纳里)——Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Falle von Seelenblindheit (《一个精神性盲病例的智力检查研究》), Psychologische Forschung, 1922.
——Hochheimer(霍赫海默)——Analyse eines Seelenblinden von der Sprache aus (《从语言角度对一个精神性盲患者的分析》), ibid, 1932.
——STEINFELD (斯坦费尔德)——Eine Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion (《性功能分析报告》) Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1927.
GELB (盖尔布)——Die psychologische Bedeutung pathologischer Stärungen der Raumwahrnehmung(《空间知觉病理障碍的心理学意义》), Bericht über den IX Kongresz für experimemtelle Psychologie im München, Jena, Fischer, 1926.
——Die Farbenkonstanz der Sehdinge (《视觉物体的颜色恒常性》), in Handbuch der normalen und pathalogischen Physiologie hgg von Bethe, XII /1, Berlin, Springer, 1927, sqq.
GOLCSTEIN (尔德斯坦)——Ueber die Abhängigkeit der Bewegung von optischen Vorgängen(《论运动对视觉过程的依赖》), Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie Festschrift Liepmann, 1923.
——Zeigen und Greifen (《指出和触摸》), Nervenarzt, 1931.
——L'analyse de l'aphasie et l'essence du langage (《失语症的分析和语言的本质》), Journal de Psychologie, 1933.
GOLDSTEIN et ROSENTHAL (戈尔德斯坦和罗森塔尔)——Zur Problem der Wirkung der Farben auf den Organismus (《论颜色对机体作用的问题》), Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie, 1930.
GOTTSCHALDT (哥特萨尔特)——Ueber den Einflusz der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren(《论经验对图形知觉的影响》), Psychologishe Forschung, 1926 et 1929.
GRUNBAUM (格林鲍姆)——Aphasie und Motorik (《失语症和运动机能》), Ztshr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1930.
GUILLAUME P. (纪尧姆) ——L'objectivité en Psychologie (《心理学中的客观性》), Journal de Psychelogie, 1932.

——Psychologie (《心理学》), Paris, Presses Universitaires de France, nouvelle édition 1943.

GURWITSCH A. (古维希)—— Récension du Nachwort zur Ideen de Husserl (《胡塞尔的〈观念〉后记校订》), Deutche Litteraturzeitung, 28 Février 1932.

——Queques aspects et queques développements de la Psychologie de la Forme(《格式塔心理学的一些观点和进展》), Journal de Psychologie, 1936.

HEAD (海德)——On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease(《论与内脏疾病的疼痛特别有关的感觉错乱》), Brain, 1893.

——Sensory disturbances from cerebral lesion(《大脑损伤造成的感觉错乱》), Brain, 1911—1912.

HEIDEGGER (海德格尔)——Sein und Zeit (《存在与时间》), Jahrb. f. Philo. u. phänomen. Forschung, VIII.

——Kant und das Problem der Metaphysik(《康德和形而上学的问题》), Frankfurt a. M. Verlag G. Sehulte Bulmke, 1934.

VON HORNBOSTEL(冯·霍恩波斯特尔) ——Das räumliche Hören(《空间听觉》), Hdbch der normalen und pathologischen Physiologie, hgg von Bethe, XI, Berlin, 1926.

HUSSERL (胡塞尔)——Logische Untersuchungen(《逻辑研究》), I, II/I et II/2, 4e éd. Halle Niemeyer 1928.

——Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie(《纯粹现象学和现象学哲学的观念》), I, Jahrb. f. Philo. u. Phänomeno. Forschung I, 1913.

——Vorlesung zur Phänomenologie des *inneren Zeitbewusztseins*(《关于内部时间意识的现象学讲演》), ibid. IX 1928.

——Nachwort zu meinen 《Ideen》(《〈观念〉后记》), ibid. XI, 1930.

——*Méditations cartésiennes*(《笛卡尔的沉思》), Paris, Colin, 1931.

——Die Krisis der europäische Wissenschaften und die transzendantale Phänomenologie(《欧洲科学的危机和先验现象学》), I, Belgrade, Philosophia, 1936.

——Erfahrung und Urteil (《体验和判断》), Untersuchung zur Genealogie der Logik hgg von L. Landgrebe, Prag, Academia Verlagsbuhanglung 1939.

——Die Frage nach Ursprung der Geometrie als intentionalhistorische Problem(《作为意向历史问题的几何学起源的问题》), Revue Internationale de Philosophie, Janvier 1939.

——Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologosche Philosophie(《纯

粹现象学和现象学哲学的观念》), II (inédit).

——Umsturz der kopernikanischen Lehre : die Erde als Ur-Arche bewegt sich nich (inédit)(《哥白尼康德学说的变革:作为挪亚方舟的地球是不运动的》).

——Die Krisis der europäische Wissenschaften und die transzendantale Phänomenologie(《欧洲科学的危机和先验现象学》, II et III (inédit).

Ces trois derniers textes consultés avec l'aimable authorisation de Mgr Noël et l'Institut Supérieur de Philosophie de Mouvain.

JANET (雅内)——De l'Angroisse à l'Extase(《从焦虑到恍惚》), Paris, Alcan, 1928.

JAPERS (雅斯贝斯)——Zur Analyse der Trugwahrnehmungen (《幻觉的分析》), Zeitschrift. f.d. gesamt. Neurologie und Psychiatrie, 1911.

KANT (康德)——Critique du Jugement (《判断能力批判》), tradution Gibelin, Paris, Vrin, 1928.

KATZ (卡茨)—— Der Aufau der Tastwelt (《触觉世界的结构》), Zeitschr. f. Psychologie, Ergbd XI, Leipzig, 1925.

——Der Aufau der Farbwelt(《颜色世界的结构》), Zeitschr. f. Psychologie, Ergbd 7, 2e éd, 1930.

KOEHLER (科勒)——Ueber unbemerkte Empfindungen und Urteilstäuschungen(《论无注意的感觉和判断错觉》), Zeitschri. f. Psychologie 1913.

——Die physischen Gestalt im Ruhe und in stationären Zustand(《在静止和不动状态中的身体形象》), Erlangen Braunchweig 1920.

——Gestalt Psychology (《格式塔心理学》), London, G. Bell, 1930.

KOFKA (考夫卡)——The Growth of the Mind(《心理的成长》), London, Kegan Paul, Trench Trubner and C°, New-York, Harcourt, Brace and C°, 1925.

——Mental Development (《心理的发展》), in Murchison, Psychologies of 1925, Worcester, Massechusets, Clark University Press, 1928.

——Some Problems of Space Perception (《空间知觉的一些问题》), in Murchison, Psychologies of 1930, Ibid 1930.

——Perception, an introduction to the Gestalt theory(《知觉,格式塔理论引论》), Psychologies Bulletin 1922.

——Psychologie (《心理学》), in Lehrbuch der Philosophie hgg von M. Dessoire, IIe Partie, Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, Berlin, Ullstein, 1925.

——Principles of Gestalt Psychology (《格式塔心理学原理》), London, Kegen Paul, Trench Trubner and C°, New-York, Harcourt Brace and C° 1935.

KONRAD (康拉德)——Das Körperschma, ein kritische Studie und der Versuch einer Revision(《身体图式,批判研究和修正尝试》), Zeitschr. f. d. ges. Neurol-

ogie und Psychiatrie, 1933.

LACHIEZE-REY(拉歇兹—雷)——L'Idéalisme kantien(《康德的唯心主义》), Paris, Alcan, 1932.

——Réflexions sur l'activité spirituelle constituante(《对有构成能力的精神活动的反省》), Recherches Philosophiques 1933—1934.

——Le Moi, le Monde et Dieu(《我,世界和上帝》), Paris, Boivin, 1938.

——Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception(《康德的图式论对知觉理论的可能用处》), Marseille, 1938.

LAFORGUE(拉福尔格)——L'Echec de Baudelaire(《波德莱的失败》), Denoël et Steele, 1931.

LAGNEAU(拉涅奥)——Célébres Leçons(《著名的课程》), Nîms 1926.

LEWIN(勒温)——Vorbemerkungen über die psychische Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele(《心理力量和能量及灵魂结构引论》), Pschycholo-gie Forschung 1926.

LHERMITTE, LEVY et KYRIAKO(莱密特,列维和基里亚科)——Les Perturbations de la pensée spatiale chez les apraxiques, à propos de deux cas cliniques d'apraxie(《运用不能症患者的空间思维错乱,两个运用不能症临床病例》), Encéphale, 1933.

LHERMITTE, DE MASSARY et KYRIAKO(莱密特,德·马萨里和基里亚科)——Le Rôle de la pensée spatiale dans l'apraxie(《空间思维在运用不能症中的作用》), Revue Neurologique, 1928.

LHERMITTE et TRELLES(莱密特和特雷尔)——Sur l'apraxie pure constructive, les troubles de la Pensée spatiale et de la somatognosie dans l'apraxie(《论单纯性结构性运用不能症,运用不能症的空间思维障碍和身体辨识障碍》), Encéphale, 1933.

LHERMITTE(莱密特)——L'Image de notre corps(《我们的身体的形象》), Paris, Nouvelle Revue Critique, 1939.

LIEPMANN(李普曼)——Ueber Störungen des Handelns bei Gehirnkrankan(《论脑疾患者的行为障碍》), Berlin, 1905.

LINKE(林克)——Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung(《现象学和运动理解问题的实验》), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, II.

MARCEL(马塞尔)——Etre et Avoir(《存在与有》), Paris, Aubier, 1935.

MAYER-GROSS et STEIN(梅叶—格罗斯和斯坦因)——Ueber einige Abänderungen der Sinnestätigkeit im Meskalinrausch(《论在仙人球毒碱麻醉下感觉活动的一些变化》), Ztshr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie, 1926.

MENNINGER-LERCHENTHAL (门宁格—莱辛塔尔)——Das Truggebilde der eigenen Gestalt(《自我形象的错觉》), Berlin, Karger, 1934.

MERLEAU-PONTY (梅洛—庞蒂)——La structure du Comportement(《行为的结构》), Paris, Presses Universitaires de France, 1943.

MINKOWSKI (明考斯基)——Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie et leur application en psychopathologie (《主观距离和生活广度概念及其在心理病理学中的应用》), Journal de Psychologie, 1930.

——Le problème des hallucinations et le problème de l'espace (《幻觉的问题和空间的问题》) Evolution psychiatrique, 1932.

——Le temps vécu(《主观时间》), Paris, d'Artrey, 1933.

NOVOTNY (诺沃特尼)——Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst (《塞尚与其艺术关系中人的问题》), Zeitschr. f. Aesthetik und allegmeine Kunstwissenschaft, n° 26, 1932.

PALIARD (帕里亚尔)——L'illusion de Sinnsteden et le Problème de l'implication perceptive (《感觉替代的错觉和知觉蕴涵的问题》), Revue philosophique, 1930.

PARAIN (帕兰)——Recherches sur la nature et les fonctions du langage(《语言的本质和功能研究》), Paris, Gallimard, 1942.

PETERS (彼得)—— Zur Entwicklung der Farbenwahrnehmung(《论颜色知觉的发展》), Fortschriftte der Psychologie, 1915.

PIAGET (皮亚杰)—— La représentation du monde chez l'enfant(《儿童的世界表象》). Paris, Alcan, 1926.

——La causalité physique chez l'enfant(《儿童的物理因果关系》), Paris, Alcan, 1927.

PICK (皮克)——Störungen der Orientierung am eigenen Körper(《身体本身定位障碍》), Psychologische Forschung, 1922.

POLITZER (波利泽)—— Critique des fondements de la psychologie(《心理学基础的批判》), Paris, Rieder, 1929.

PRADINES (普拉丁)—— Philosophie de la sensation(《感觉的哲学》), I, Les Belles-Lettres, 1928.

QUERCY (盖尔西)—— Etudes sur l'hallucination (《幻觉研究》), II, la Critique, Paris, Alcan, 1930.

RUBIN (鲁宾)——Die Nichtexistenz der Aufmerksamkeit(《注意的不存在》), Psychologische Forschung, 1925.

SARTRE (萨特)—— L'imagination(《想像》), Paris, Alcan, 1936.

——Esquisse d'une théorie de l'émotion(《情绪理论纲要》), Paris, Hermann,

1939.
——L'imaginaire (《想像的事物》), Paris, Gallimard, 1940.
——L'Etre et Néant(《存在与虚无》), Paris, Gallimard, 1943.
SCHAPP (沙普)—— Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung(《论知觉的现象学》), Inaugural Dissertation, Göttingen, Kaestner, 1910, et Erlangen, 1925.
SCHELER (舍勒尔)—— Die Wissensformen und die Gesellschaft(《知识的形式和社会》), Leipzig, der Neue Geist, 1926.
——Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik(《伦理学中的形式主义和物质价值伦理学》), Jahrbuch, f. Philo. und phän. Forschung, I-II, Halle, Niemeyer, 1927.
——Die Idole der Selbsterkenntnis (《自我认识的偶像》), in Vom Umstutz der Werte, II, Leipzig, der Neue Geist, 1919.
——Idealismus-Realismus(《唯心—实在论》), Philosophischer Anzeiger, 1927.
——Nature et formes de la sympathie(《同情的性质和形式》), Paris, Payot, 1928.
SCHILDER (席尔德)——Das Körperschema (《身体图式》), Berlin, Springer, 1923.
SCHRODER (施罗德)——Das Halluzinieren(《幻觉》), Zeitschrift. f. d. gesamt. Neurologie und Psychiatrie, 1926.
VON SENDEN (冯·塞顿)——Raum-und Gestaltauffassung bei operierten Blindgeborenen, vor und nach der Operation(《手术前后先天性盲人对空间和形状的看法》), Leipzig, Barth, 1932.
STTIG (西蒂希)——Ueber Apraxie, eine klinische Studie(《论运用不能症,一个临床研究》), Berlin, Karger, 1931.
SPECHT (斯佩希)——Zur Phänomenologie und Morphologie der pathologischen Wahrnehmungstäuschungen(《论病理性错觉的现象学和形态学》), Ztschr, für Pathopsychologie, 1912—1913.
STECKEL (斯特克尔)—— La Femme frigide(《患性欲冷淡症的妇女》, Paris, Gallimard, 1937.
STEIN Edith (E. 斯坦因)——Beiträge zur philosophische Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften(《论心理学和人文科学的哲学基础》), I, Psychische Kausalität, Jahrbuch. f. Philo. u. phän. Forschung V.
STEIN J. (J. 斯坦因)——Ueber die Veränderung der Sinnesleistungen und die Entstehung von Trugwahrnehmungen (《论感觉能力的变化和错觉的产生》), in Pathologie der Wahrnehmung(收入《感觉病理学》), Handbuch der Geisteskrankheiten hgg von O. Bumke, Bd I, Allgemeiner Teil I, Berlin, Springer, 1928.
STRATTON (斯特拉顿)——Some preliminary experiments on vision without inver-

sion of the retinal image(《关于视网膜映象不颠倒的视觉的一些初步研究》), psychological Review, 1896.

——Vision without inversion of the retinal image(《视网膜映象不颠倒的视觉》), ibid, 1897.

——The spatial harmony of touch and sight(《触觉和视觉的空间协调》), Mind, 1899.

STRAUS E.(施特劳斯)——Vom Sinn der Sinne (《论感官感觉》), Berlin, Springer, 1935.

WERNER(韦尔纳)——Grundfragen der Intensitätspsychologie(《强度心理学的基础问题》), Ztschr. f. Psychologie, Ergzbd, 10, 1922.

——Ueber die Ausprägung von Tongestalten (《论声音形象的形成》), Ztschr. f. Psychologie, 1926.

——Untersuchungen über Empfindung und Empfinden(《感觉和感知研究》), I, et II : Die Rolle der Sprachempfindung im Prozess der Gestaltung ausdrücksmässig erlebter Wörter, ibid, 1930.

WERNER et ZIETZ(韦尔纳和齐茨)——Die dynamische Struktur der Bewegung (《运动的动力结构》), ibid, 1927.

WERTHEIMER(韦特海默)——Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung(《运动视觉的实验研究》), Ztschr. f. Ps. 1912.

——Ueber das Denken der Naturvölker et die Schluszprozesse im produktiven Denken (《论原始民族的思维和创造性思维的推理过程》), in Drei Abhandlungen zur Gestalttheorie, Erlangen (见《关于格式塔理论的三篇论文》), 1925.

VAN WOERKOM(凡·沃尔康姆)——Sur la notion de l'espace(《论空间概念》) (le sens géométrique), Revue Neurologique, 1910.

WOLFF W.(沃尔夫)——Selbstbeurteilung und Fremdeurteilung in wissentlichen und unwissentlichen Versuch(《在自己知道的和自己不知道的实验中的自我评价和他人评价》), Psychologische Forschung, 1932.

YOUNG P.-T(扬)——Auditory localization with acoustical transposition of the ears (《双耳声音换位时的听觉定位》), Journal of experimental Psychology, 1928.

ZUCKER(楚克)——Experimentelles über Sinnestäuschungen (《感官错觉的实验》), Archiv. f. Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 1928.

主要译名对照

acosmique 先验的(在否定客观现实的意义上)
acte 行为,活动
apparence 显现
champ 场
cogitatio(nes) 我思活动
cogitatum 我思对象
cogito 我思
concrétion 具体化
conscience thétique 自发意识
conscience non thétique 非自发意识
constance 恒常性
constituant 有构成能力的
constitution 构成
corps 身体
engagement 介入,卷入
donné 直接材料(在被加工之前直接呈现给意识的材料)
en soi 自在
être 存在(物体或生命)
évidence 明证
existence 存在,生存
expérience 体验
finitude 有限性
flux 流动
image 映象,形象,表象
impression 印象
idée 观念,概念
identité 同一性
intention 意向
intentionnalité 意向性
intersensoriel 感觉间的
intersubjectivité 主体间性
irréfléchi 非反省
horizon 界域
objectivité 客观性
objet 物体,客体,对象
parole 言语,话语
pour autrui 他为
pour soi 自为
présence 呈现,在场
protension (时间的)延伸
projet 计划
réflexion 反省
rétention (时间的)保持
sensible 感性事物
signe 符号
situation 情境,处境
subjectivité 主体性
sujet 主体;被试(心理学实验的对象)
temporalisation 时间化
temporalité 时间性
thémalisation 主题化
transcendance 超验性
transcendantal 先验的
unité 统一性